

CONTENIDO

Vol. 4, núm. 7, marzo 2021-agosto 2021
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999


ENCARTES
revista digital multimedia

Encartes, año 4, núm 7, marzo 2021-agosto 2021, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999.



TEMÁTICAS

PROMESAS DEL MAÑANA. LOS CÁLCULOS DEL FUTURO EN LAS PRÁCTICAS FINANCIERAS DE HOY

THE PROMISES OF TOMORROW. CALCULATING THE FUTURE IN THE FINANCIAL PRACTICES OF TODAY

Magdalena Villarreal*

Los augurios del mañana forjan el presente. El futuro se visualiza bajo el filtro de promesas y sueños, pero también de miedos y amenazas producto de interpretaciones de experiencias propias y ajenas, y las expectativas de lo que deparará el mañana se pueden leer en las prácticas financieras de hoy.

Causa, pues, extrañeza la escasa atención que se ha prestado al ejercicio de escudriñar las expectativas económicas desde una perspectiva antropológica. Como muestra claramente Jens Beckert (2016), quienes ignoran el papel de la verdadera incertidumbre y las expectativas ficticias en las dinámicas de mercado no entienden la naturaleza del capitalismo. Y es que, como dice el autor, los pronósticos económicos son importantes no porque producen los futuros que vaticinan, sino porque crean las expectativas que a su vez generan la actividad económica.

Nada más atinado para describir el momento actual, en el que la pandemia ha puesto a rechinar los frenos del sistema económico mundial. Difícil para el mundo imaginar que esto fuera siquiera posible, como bien lo dice Latour (2020). Las expectativas para este futuro críticamente incierto albergan confusión, temor y desesperanza, que, a su vez, llegan a movilizar, en no pocos casos, avaricia y oportunismo, pero también acciones colectivas y resistencias. Los autores que participan en esta sección exploran tales imaginarios. Ponen sobre la mesa las visiones de futuro, las

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 1-7
Recepción: 3 de febrero de 2021 • Aceptación: 17 de febrero de 2021
https://encartes.mx





expectativas y las resistencias de distintos actores en torno a su economía, resaltando las formas en que ello impacta sus prácticas financieras.

La problemática de los cálculos del futuro en las prácticas financieras ha sido un tema recurrente en el Seminario de Antropología del Dinero y la Economía que organizamos en el CIESAS Occidente. Los artículos de esta sección han sido objeto de discusión y diálogo en ese seminario; en ellos se exploran los imaginarios del futuro desde distintos sectores de la sociedad en México, Ecuador, Chile y el País Vasco.

Los trabajos no sólo dejan ver las maneras en que han ido instalándose procesos de financiarización con la preponderancia de vidas económicas casi totalmente dependientes de dineros virtuales producto de endeudamiento, sino que vemos a gente construyendo sus vidas en torno a ello, extremando sus esfuerzos en la procuración de una vida mejor, o cuando menos estable. En ese proceso, la economía se moviliza en gran medida con base en deudas, es decir, dineros que aún no existen pueden activarse en el presente con la expectativa de que se materialicen en el futuro.

Sayuri Gallardo, por ejemplo, discute la vida económica cotidiana de familias de clase media en la ciudad de México, familias que dependen en gran medida de un salario, una pensión, una minúscula venta de gelatinas o algún pastelito, pero invariablemente, deudas. Deudas que estiman poder pagar en el futuro cercano con base en su trabajo. Sus expectativas se fincan en la creencia en un sistema que premia a quienes trabajan con responsabilidad y persistencia. La interpretación de sus infortunios se tiende a asociar a la mala suerte, una equivocación o alguna mala jugada, aunque algunos de los actores involucrados en el estudio sí reniegan del sistema que los asfixia. La autora parte de una etnografía de largo plazo de cinco hogares para analizar la financiarización del ahorro y el impacto que esto ha tenido en los sueños e imaginarios para el futuro de los hogares. Destaca la imposición de un modelo de capitalización individual con la reforma al régimen pensionario del IMSS en 1997 y la creación de la figura del Ahorro Voluntario. Los hogares en cuestión se enfrentan, dice la autora, a un conflicto entre gastar y hacer frente a las necesidades del presente, o ahorrar y prepararse para las peripecias del futuro. Explica que ante este panorama va ganando terreno una subjetividad neoliberal ejemplificada en la figura del empresario de sí mismo, donde el sujeto asume como propia la responsabilidad de prever su vejez, enfermedad, desempleo y muerte a través del ahorro, asumiendo así derechos laborales como

metas individuales. Al proporcionar la visión de conjunto de las distintas familias estudiadas, la autora logra dar cuenta de patrones viciados en la formulación de expectativas un tanto engañosas, pero abrumadoramente prevalecientes en la sociedad mexicana.

En cambio, los chilenos que nos presenta Lorena Pérez Roa se sienten profundamente engañados por las expectativas generadas de que con una educación superior lograrán trabajos estables y bien remunerados. La educación superior se consideraba como una palanca segura para la movilidad social. Pero la magnitud de las deudas impagables que tales expectativas han generado son objeto de indignación y protesta. Marchas masivas y estallidos sociales han sido reprimidos violentamente.

El artículo explora las negociaciones que realizan las parejas de adultos jóvenes y profesionales en un contexto de alta presión económica provocada por el endeudamiento. Parte de que en las relaciones de pareja se construyen, discuten y negocian la adquisición, los usos y estrategias de pago de deudas. Para ello, a partir del análisis de 34 entrevistas semiestructuradas a parejas jóvenes y deudoras, explora tres tipos de negociaciones, incluyendo los ajustes a los proyectos futuros que las parejas realizan en función de la proyección de pago de sus compromisos asumidos. Al igual que las familias que estudia Gallardo y los vascos que analiza Aboitiz, para muchos chilenos el acceso a crédito ha venido a funcionar como una extensión del salario. En Chile en el 2020 la deuda de los hogares constituía casi 75% del ingreso. Los informantes afirman "bicicletear" las deudas para llegar a fin de mes. Y como dice uno de los manifestantes: "violento es endeudarse para seguir sobreviviendo".

Aquí entran en juego los marcos de calculabilidad, los límites socialmente construidos dentro de los cuales es posible conjeturar, forjar expectativas y hacer planes (Callon, 1998; Villarreal, 2008, 2010) con base en la información asequible, en los que se implican consideraciones de valor y conjeturas sobre los posibles costos –tanto sociales como monetarios– además de la probabilidad de éxito o fracaso.[1] Dichos marcos delimitan las opciones posibles para la forja de previsiones económicas y financieras, desde la estimación del salario al que se es merecedor hasta el destino de los ingresos, pasando por justificaciones de desigualdades en la dis-

[1] El lector podrá observar cómo estos rasgos de la economía se han hecho patentes en la crisis financiera actual.





tribución. También contribuyen a estructurar factores de accesibilidad y vulnerabilidad.

No es que se esté en posibilidades de escoger libremente entre una gama de opciones, como pareciera proponerse desde una perspectiva de elección racional (*rational choice perspective*). Las decisiones están sujetas al constreñimiento impuesto por las relaciones económicas, sociales, culturales y emocionales en las que interactúan.

La gente recurre a cálculos o "tanteos" del futuro cercano y mediato, y en la delimitación de coordenadas para la acción se toman en cuenta también cuestiones emocionales tales como vergüenza, miedo y resistencia a "mostrar necesidad", en conjunción con el acceso a información, la existencia de vínculos de confianza y nociones de seguridad. La humillación de pedir prestado influye en la configuración de sus prácticas financieras. Esto puede incrementar los costos de sus transacciones, en tanto que restringe sus opciones y sus horizontes.

Esto se explica certeramente en el texto de Uzuri Aboitiz, quien analiza los procesos sociales que se generan tras la desindustrialización en la sociedad vasca. Muestra que la gente no calcula únicamente en función de ganancias y pérdidas monetarias: en ocasiones se responde a una necesidad inmediata, en otras a una emoción (alegría, miedo, inseguridad, por ejemplo), o simplemente se actúa por impulso.

La autora toma el caso de una ciudad que fue conocida como "la pequeña Manchester" en el País Vasco, donde el progreso material constituía uno de los ejes centrales de los cálculos de los padres. La sociedad que probó las mieles de la industrialización y apostó a que esto continuaría trayéndoles bienestar y riqueza, cae de un pasado próspero a un presente precario y un futuro incierto a raíz de la desindustrialización. La autora explica cómo se van reconfigurando las esperanzas de cara a un futuro de incertidumbre e imprevisibilidad.

Las aspiraciones ascendentes de los padres se van evaporando en las expectativas de sus hijos, quienes se limitan a apostarle a un lugar seguro y estable, y se resignan a un futuro sin pensiones.

Diferente escenario presenta Maria Fernanda Solórzano, quien penetra las realidades de quienes habitan en lo profundo de la selva amazónica y viven en gran medida en una economía de recolección sin afán de acumulación. Más bien, sus expectativas del futuro se ven influidas por la necesidad de mantener la vida espiritual del *airo,* la naturaleza que los rodea

y de la cual dependen en gran medida sus posibilidades de sobrevivencia. Para ellos es importante resguardar su territorio, porque aquí cristaliza la manifestación del ser, el pensamiento, las prácticas, memoria, espiritualidades y economía de los sionas.

Los sionas empezaron a vivir el proceso de monetarización a partir de los 50. Aún hacen trueque de pescados por ollas, de carne por casquillos de escopeta. En la historia siona aparece de manera prominente el Instituto Linguístico de Verano, que empezó a recompensarles el trabajo con dinero. Luego la empresa china Andes Petroleum hace pequeños regalos a cambio de que la dejen extraer el petróleo en su territorio. Les proporciona algo de dinero para la gasolina de sus lanchas, para la compra de material para que se fabriquen sus ropones, y promete unos dos o tres puestos de trabajo asalariado para los sionas, quienes prefieren trabajar por periodos cortos, sólo para cubrir alguna necesidad importante, o en su caso, comprarse una motocicleta para transportarse al pueblo más cercano. De igual manera, rechazan el empleo en la palmicultura porque es un trabajo diario que les impide realizar los más importantes, que son cazar, pescar y sembrar algún pedacito de tierra.

Es interesante ver otra versión de resistencia al trabajo asalariado, ahora en Guadalajara, presentado por Ducange Médor. En ambos casos se trata de una perspectiva distinta al empleo formal. Los informantes de Médor, que son, como él dice, de una clase social hija de la industrialización, se oponen en particular al imperativo de hacer del trabajo el eje de la vida. Consideran un sinsentido entregar la vida al trabajo y ocuparse en actividades de interés y utilidad social. La mayoría tiende además a rechazar las lógicas del capitalismo. Esto marca fuertemente su manera de percibir el futuro y de afrontar las incertidumbres. Plantean que la certidumbre que otorga el trabajo es una debilidad en tanto que coarta la creatividad y aleja de los problemas y los retos. Planear para un futuro de estabilidad es incierto, suele marginar muchas cosas a las que uno quiere darle prioridad. Uno de los informantes afirma que le espanta la posibilidad de perder el contacto con el mundo exterior. Al fin y al cabo, dice, algo va a salir.

La crítica a las lógicas capitalistas del trabajo es compartida en los casos que estudia Elizabeth Chaparro, pero éstos son críticos también hacia el tipo de comercio y consumo, la especulación, la fetichización del dinero, la desigualdad social y la degradación medioambiental fruto del mundo capitalista. La apuesta es que otro mundo es posible.



La autora nos introduce al mundo cotidiano de quienes impulsan y consumen de huertos comunitarios y domésticos, ferias de productores agroecológicos, mercados locales, cooperativas de consumo y de vivienda, bancos de tiempo, redes de trueque y monedas alternativas. Nos presenta un mapa interactivo donde el lector puede dimensionar el fenómeno en Guadalajara, identificando las distintas iniciativas en su localización geográfica e identificando su especificidad.

La reciente proliferación de una gama de iniciativas de economías alternativas en Guadalajara ante la fragilidad que vivimos en estos tiempos proporciona un atisbo de esperanza. Se construyen nuevas expectativas, formas de organización social orientadas a gestionar la satisfacción de necesidades al margen de los mercados convencionales, en los cuales se busca la construcción de comunidad, la posibilidad de autonomía y la recuperación del medio ambiente.

Ello no solamente abre el panorama a nuevos mundos, sino a nuevas economías y nuevas expectativas.

Bibliografía

Beckert, Jens (2016). *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics.* Cambridge y Londres: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674545878

Callon, Michel (1998). *The Laws of the Markets*. Oxford: Blackwell.

Latour, Bruno (2020, 30 de marzo). "Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d'avant-crise". AOC. Recuperado de *https://aoc.media/opinion/2020/03/29/imaginer-les-gestes-barrieres-contre-le-retour-a-la*, consultado el 22 de febrero de 2021.

Villarreal, Magdalena (2008). "Sacando cuentas: prácticas financieras y marcos de calculabilidad en el México rural". *Crítica en Desarrollo: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Dossier La vida social de la economía*, núm. 2, pp. 131-149.

— (2010). "Cálculos financieros y fronteras sociales en una economía de deuda y morralla". *Civitas. Revista de Ciencias Sociales,* vol. 10, núm 3, pp. 392-409. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2010.3.8338

Magdalena Villarreal es doctora *Cum Laude* en Antropología por la Universidad de Wageningen, en los Países Bajos. Profesora Investigadora Titular C del CIESAS Occidente. SNI Nivel III. Ha coordinado múltiples proyectos de investigación y evaluación con instituciones mexicanas e internacionales. Actualmente dirige un seminario internacional sobre el dinero, la economía y las finanzas desde una perspectiva antropológica, en coordinación con el Institute for Money, Technology and Financial Inclusion de la Universidad de California en Irvine. Entre sus publicaciones destacan *Antropología de la deuda*, *Mujeres, finanzas y violencia económica en barrios marginados de Guadalajara*, *Las microfinanzas en los intersticios del desarrollo*, *Juggling Currencies in Transborder Contexts* y *Microfinance, Debt and Overindebtedness*.



TEMÁTICAS

"¿A QUÉ LE TIRAS CUANDO AHORRAS, MEXICANO?" LOS FUTUROS DEL AHORRO BAJO UN RÉGIMEN PENSIONARIO NEOLIBERAL DE CAPITALIZACIÓN INDIVIDUAL

WHAT DO MEXICANS SAVE MONEY FOR? THE FUTURE OF SAVING UNDER A NEOLIBERAL PENSION REGIME FOR INDIVIDUAL CAPITALIZATION

Sayuri Gallardo Kishi*

Resumen: A partir de una etnografía de cinco hogares con horizonte de clase media en la ciudad de México (CDMX), analizo la financiarización desde el ahorro y el impacto que ésta ha tenido en los sueños e imaginarios para el futuro de los hogares. Tomo como punto de ruptura y eje de análisis la reforma del régimen pensionario del IMSS en 1997 y sus correlatos publicitarios, particularmente en la imposición de un modelo de capitalización individual y en la creación de la figura del Ahorro Voluntario.

Los hogares en cuestión se enfrentan a un conflicto fáustico entre gastar y hacer frente a las necesidades del presente o ahorrar y prepararse para las peripecias del futuro. Ante este panorama va ganando terreno una subjetividad neoliberal ejemplificada en la figura del empresario de sí mismo, donde el sujeto asume como propia la responsabilidad de prever su vejez, enfermedad, desempleo y muerte a través del ahorro, con lo que asume derechos laborales como metas individuales.

Palabras claves: financiarización de los hogares, AFORE, fondos de pensiones, ahorro voluntario, empresario de sí mismo, subjetividad neoliberal, CDMX.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia. Instituto Transdisciplinario sobre Complejidad Biocultural GAIA

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 8-28
Recepción: 14 de abril de 2020 • Aceptación: 11 de junio de 2020
https://encartes.mx





WHAT DO MEXICANS SAVE MONEY FOR? THE FUTURE OF SAVING UNDER A NEOLIBERAL PENSION REGIME FOR INDIVIDUAL CAPITALIZATION

Abstract: Based on the ethnography of five aspiring middle-class households in Mexico City (CDMX) I analyze the financialization from saving and the impact it has had on the dreams and imaginaries for the futures of homes. I take the reform of the 1997 IMSS pension regime and its advertising correlates as a breaking point and central theme of analysis, particularly regarding the imposition of an individual capitalization model and the creation of *Ahorro Voluntario* (Voluntary Saving). The homes in question face the dilemma between spending and meeting their present needs or saving and preparing for whatever the future brings. Considering these circumstances, a neoliberal subjectivity is gaining traction, exemplified in the figure of the entrepreneur of the self in which people take into their own hands matters such as planning for their old age, unemployment and death through saving, assuming their own work rights as individual goals.

Keywords: financialization of homes, AFORE, pension funds, voluntary saving, entrepreneur of the self, neoliberal subjectivity, CDMX.

Bajo la presión de los organismos financieros internacionales y en medio de una dictadura militar, Chile inauguró en 1981 las privatizaciones de los regímenes pensionarios e instauró por primera vez en el mundo un sistema de capitalización individual. Desde entonces, treinta países han privatizado su régimen de pensiones y 18 de ellos las han revertido, apostando en su mayoría por modelos mixtos.[1] La OIT es clara en su diagnóstico: "el experimento de privatización ha fracasado" (Ortiz *et. al.*, 2019:XI). En todo el mundo, la gente ha salido a las calles contra la privatización o por la desprivatización de su régimen de pensiones, buscando frenar una reforma que en México llevamos 23 años padeciendo.[2]

[1] Chile inauguró en 1981 los regímenes pensionarios de capitalización individual, seguido por Bolivia y México en 1997, El Salvador en 1998 y la República Dominicana en 2003. En América Latina únicamente Chile, México y la República Dominicana continúan con este modelo, el resto de los países han adoptado modelos mixtos, integrados o mantenido modelos de reparto. Lo que en México llamamos AFORE en esos países se conoce como Administradoras de Fondos de Pensiones (AFP).

[2] Algunos de los más recientes y masivos ejemplos son: Brasil 2019 (Bolsonaro lanza una iniciativa de reforma para fijar una edad mínima para pensionarse, aumentar el tiempo mínimo de contribución e instalar un régimen de capitalización individual) y Francia



"Financiarización" es uno de los conceptos claves que se han utilizado para describir los cambios que el neoliberalismo ha producido en la economía. Siguiendo la clasificación bibliográfica de Natascha van der Zwan (2014), el concepto de financiarización se ha utilizado en tres sentidos: 1) para nombrar el paso de un capitalismo industrial centrado en la producción a un nuevo régimen de acumulación usualmente llamado capitalismo financiero; 2) para nombrar la reestructuración de las empresas que han pasado a privilegiar el valor de sus acciones por sobre la permanencia y las ganancias futuras, y 3) para referirse a la financiarización de la vida cotidiana, esto es, al proceso mediante el cual el sistema financiero incrementa su oferta y penetración en los hogares por medio de los seguros de vida, de accidente, de gastos médicos, cuentas de pensiones o alguno de los servicios que ofrece la banca múltiple: tarjetas de crédito, cuentas de ahorro, etc. Es en este último sentido que recupero el concepto de financiarización para nombrar al acelerado proceso mediante el cual un mayor número de las transacciones cotidianas de los hogares pasan a estar mediadas por el sistema financiero. En la economía y la antropología, este proceso ha sido abordado primordialmente desde la precarización, el endeudamiento y la bancarización de los hogares y rara vez desde el ahorro. Ante esta ausencia, el presente trabajo analiza la financiarización de los hogares desde el ahorro, los cuales ofrecen un acceso privilegiado a los futuros que desean para sí los hogares en cuestión, a sus necesidades, deseos, prioridades, aspiraciones y sueños así como a los malabares en términos de previsión, gestión y planeación necesarios para lograrlos.

Por otro lado, recuperando los argumentos de Conde Bonfil (2001) y García Sepulveda (2014), abandono las definiciones clásicas que entienden al ahorro como aquella parte del ingreso que no se gasta, es decir, como un monto de dinero conformado por la diferencia entre el ingreso disponible y el gasto efectuado. Asimismo, rechazo la connotación "residual" de estas definiciones,[3] ya que en todos los casos que aquí recupero ahorrar fue una decisión planeada que exigía sacrificios y postergaciones y nunca se trató de "lo que sobró" a final de determinado periodo. En su lugar, opto por hablar de estrategias de ahorro las cuales entiendo como

---

2020 (Macron propone aumentar la edad de jubilación a los 64 años y unificar los más de 40 regímenes de pensión existentes para hacer un "sistema universal").

[3] Véase por ejemplo "propensión marginal al ahorro" en Keynes (1970).

un conjunto de proyecciones y acciones meditadas que implican una restricción presente (o pasada) en nombre de un futuro, las cuales van desde apartar dinero y bienes hasta evitar un gasto.

Sostengo que la reforma de 1997 al régimen pensionario del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), en particular la creación de las Administradoras de Fondos para el retiro (AFORE) y su figura del Ahorro Voluntario, han sido un punto nodal en la financiarización de los hogares mexicanos por lo menos en los siguientes tres sentidos.

1. Esta reforma neoliberal ha logrado transformar un derecho laboral en una meta individual por medio del desplazamiento de una responsabilidad del Estado a los trabajadores mexicanos: la de proveer un ingreso en la vejez a derechohabientes tras años de trabajo.
2. Esta transformación ha contribuido a la imposición de una subjetividad neoliberal por medio de elaborados procesos de disciplinamiento de las prácticas financieras pero sobre todo de los sueños e imaginarios para el futuro de los hogares.
3. Se han reestructurado las funciones de lo que le correspondía a la deuda y lo que le correspondía al ahorro, parece ser que el crédito desplazó al ahorro como medio para adquirir bienes de consumo duraderos.

En el presente artículo me concentraré en el segundo punto pues, sin totalizar, me interesa caracterizar este disciplinamiento del ahorro así como de los sueños, motivaciones e imaginarios para el futuro derivado de esa reforma. Es importante mencionar que estas transformaciones afectan no únicamente a quienes cotizan bajo el régimen del 97 o disponen de una cuenta individual de AFORE, sino a los asalariados mexicanos en su conjunto, ya que estamos hablando de una modificación de la estructura y con ello de los significados, las expectativas y la "norma".

Las reflexiones aquí vertidas surgen de una investigación realizada durante el periodo 2017-2019 para la tesis "Malabares para llegar a fin de mes. Deuda, finanzas y trabajos en cinco hogares asalariados precarios en la CDMX" (Gallardo Kishi, 2020). El trabajo de campo comprendió cinco hogares compuestos por un total de 17 personas. Las condiciones de delimitación de los hogares fueron: hogares pluripersonales con un gasto en común adicional al pago de servicios, con residencia en la CDMX o zona conurbada, integrados por lo menos por un miembro asalariado formal



"precario"[4] con sensación de que su salario no le alcanza y que recurriera al endeudamiento.

A lo largo de un año visité los hogares aproximadamente cada dos meses; en cada visita realicé entrevistas familiares e individuales en las que ahondé sobre su historia de vida, historial laboral, trabajos no remunerados, ingresos, gastos, deudas, ahorros, redes y favores, prestando especial atención a la gestión del dinero y los malabares que efectuaban para "llegar a fin de mes". Durante dos meses, los interlocutores llevaron un registro puntual de todas sus transacciones en unas "chequeras" que les facilité, las cuales me permitieron conocer con bastante precisión los gastos, ingresos y transferencias de los sujetos. Sin contar a los dos menores de edad, los sujetos de estudio fueron: tres pensionados bajo la ley del 73 mayores de 60 años, tres asalariados formales en sus cuarentas que cotizan bajo la ley de 73 y esperan lograr pensionarse, dos trabajadoras fluctuantes en sus cincuentas que no podrán reunir las condiciones necesarias para acceder a una pensión y siete asalariados y/o universitarios menores de cuarenta que sólo conocen el régimen pensionario bajo la ley del 97. Los interlocutores son en su mayoría personas asalariadas que desempeñan trabajos como secretaria, coordinador, empleada bancaria, supervisor, chofer de una empresa, becarios, etc. Son en gran parte oficinistas con jornada laboral de ocho a diez horas, con trayectorias laborales fluctuantes pero con periodos prolongados de *estabilidad* sostenidos en buena medida gracias a sus redes y líneas de crédito. En todos los casos, hablamos de hogares que cuentan con amplísimas líneas de crédito (incluso superiores a sus ingresos anuales), múltiples tarjetas de crédito y mucha familiaridad con el endeudamiento. Se endeudan para pagar educación preuniversitaria o gastos de salud, adquirir bienes (automóvil, electrodomésticos, ropa), así como para gastos "cotidianos" como son comprar la despensa y pagar servicios.

Los asiduos procesos de desidentificación e individualización de la vida citadina, así como las porosidades que ha adquirido un concepto como el de "clase media" tras la desaparición de los estados de bienestar

---

[4] En un primer momento de la investigación utilicé asalariado formal "precario" para nombrar a aquellos asalariados formales sin todas las prestaciones de ley, en particular para aquellos casos en donde esta ausencia se tradujera en mayores costos de vida (p. ej. al tener que pagar salud, educación, ahorro para la vejez, etc., por cuenta propia).

a lo largo del mundo, agregan grados de complejidad a la hora de buscar hablar de un sujeto colectivo o de nombrar la pertenencia a alguna clase. Por ello, decidí hablar de la "clase media" como horizonte y no como esencia o pertenencia. Entenderé por horizonte de clase media al conjunto de expectativas y anhelos que configuran los futuros que vislumbran para sí los hogares, los cuales corresponden con las promesas de un estado de bienestar. Hablar de horizonte de clase media es hablar no de sus ingresos, trabajos o propiedades, ni siquiera del papel que cumplen en el capitalismo, sino de las aspiraciones que guían sus conductas, de los patrones que determinan sus criterios de lo deseable y lo indeseable, y en muchas ocasiones de su campo de posibilidades.

Régimen pensionario de capitalización individual o de la financiarización de los hogares

En 1943 se crea el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) con la finalidad de otorgar a los trabajadores que cotizan a éste asistencia médica, servicios sociales necesarios para el bienestar, pensión garantizada por el Estado (para quienes cumplan con los requisitos), así como seguros para invalidez laboral, riesgo de trabajo, enfermedad, maternidad. Bajo un régimen de reparto o seguro solidario, el IMSS administró por más de cincuenta años las aportaciones obligatorias de trabajadores, patrones y Estado (equivalentes al 6.25 % del salario de cada quincena) en un fondo único que funcionó en muchas ocasiones como "caja chica" de los gobiernos.[5]

Como parte de una serie de reformas estructurales de corte neoliberal y bajo la consigna de que el pago de pensiones estaba llevando al gasto gubernamental deficitario, el 1º de julio de 1997 entró en vigor la reforma del IMSS, efectiva para todo trabajador que empezara a cotizar a partir de esa fecha. Con relación a la Ley de 1973, la Reforma de 1997 incrementó el número de semanas mínimas cotizadas para poder aspirar a pensio-

---

[5] El IMSS no es el único proveedor de seguridad social y cobertura de salud en el país. El segundo en número de derechohabientes es el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), creado en 1959 y reformado en el 2007. Mientras que el IMSS es para trabajadores "privados" contratados bajo el apartado A del artículo 123 de la Ley de trabajo, el ISSSTE es para trabajadores del gobierno contratados bajo el apartado B del mismo artículo. Dado que todos los interlocutores derechohabientes lo eran con el IMSS y que la reforma del IMSS fue precursora, me limitaré a hablar de ésta.



narse de 500 a 1250 semanas y transformó el sistema de pensiones de un régimen de reparto a un régimen de capitalización individual.[6] En cuanto se declaró la reforma, bancos como Inbursa, Banamex, Banorte, Azteca y Coppel, así como conglomerados empresariales como SURA, InverCap y GNP no tardaron en ver en aquel emergente sector una mina de oro y crear su propia AFORE.

La transformación fue radical; se pasó de una pensión garantizada por el Estado y administrada por el IMSS, cuyo monto estaba en función al promedio salarial de las últimas 250 semanas cotizadas, a una pensión sin garantía, administrada por instituciones financieras privadas con altas comisiones. Todo derechohabiente y potencial pensionado pasó a ser un "inversionista" cuyas esperanzas de recibir una pensión algún día quedaron supeditadas a lograr cotizar durante un mínimo de 24 años, elegir la AFORE con los mayores rendimientos y menores costos de operación, pero sobre todo, a la aportación voluntaria que logre realizar a su cuenta individual de AFORE.

La esfera pensionaria no ha sido la única que se ha visto trastocada por los procesos de financiarización y consecuente desplazamiento de la responsabilidad; podemos agregar educación, acceso a la salud y vivienda a la lista. Una consecuencia de este panorama ha sido el paso de un gasto deficitario público a un gasto deficitario privado (Lazzarato, 2013; Mara-

---

[6] El 16 de diciembre del 2020 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la modificación de varios artículos de la Ley del Seguro Social y a un artículo de la Ley de los Sistemas de Ahorro para el Retiro (CONSAR 2021). Es importante precisar que lejos de tratarse de una derogación a la reforma neoliberal que impuso en 1997 y 2007 el sistema de capitalización individual en México, la reforma sencillamente aprobó cambios orientados a facilitar la obtención de una pensión bajo este voraz régimen pensionario. Algunas de las más importantes modificaciones fueron: disminución del número mínimo de semanas cotizadas para obtener una pensión de 1,250 a 1,000, aumento gradual en la aportación patronal de acuerdo al salario base de cotización, aumento gradual y redistributivo de la cuota social otorgada por el Gobierno, modificación del monto de pensión garantizada de un mínimo de 2,622 MXN a un máximo de 8,241 MXN e imposición de un tope máximo a las comisiones que cobran las AFORES establecida por el promedio de las comisiones cobradas en EEUU, Chile y Colombia de aproximadamente 0.54% (significativamente menor al 14.92% de porcentaje promedio que cobraban las AFORES en 1997 y al 0.92% que cobraron durante el 2020).

zzi, 2014). Es decir, ante perdidas drásticas de poder adquisitivo, disminución de la seguridad social, precarización de las condiciones laborales e incremento de los costos de vida, ya no es el Estado sino los hogares los que se endeudan para cubrir las necesidades básicas, ya no es el Estado sino el sistema financiero el máximo "asegurador social" (Marazzi 2014: 14) y ya no son derechos sociales y laborales sino metas personales por cumplir. Pero, ¿cómo se convierte un derecho laboral en una responsabilidad y un sueño individual en muchos casos irrealizable? ¿Qué transformaciones en la subjetividad del trabajador exige este régimen?

Sobre la gubernamentalidad neoliberal y el empresario de sí mismo

Ante este panorama cobran vigencia los conceptos foucaultianos de gubernamentalidad neoliberal y empresario de sí mismo, los cuales parten de reconocer que la economía produce no sólo mercancías sino también subjetividades (Foucault, 2007; Lazzarato, 2013). A muy grandes rasgos entenderé por gubernamentalidad un conjunto de dispositivos y técnicas de gobierno de otro y de sí que tienen la intención de conducir conductas y producir subjetividades con particulares prácticas sobre sí (Foucault, 2007).[7] De acuerdo con Foucault (2007) la gubernamentalidad neoliberal produce una subjetividad muy peculiar: el "empresario de sí mismo", donde el disciplinamiento de los cuerpos, propio del régimen fabril, pasa

---

[7] En la clase del primero de febrero de 1978 Foucault señala que la gubernamentalidad refiere a tres cosas: "El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por *gubernamentalidad* entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la *gubernamentalidad* como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se *gubernamentalizó* poco a poco" (Foucault, 2009: 136).





a ser sustituido por un (auto)disciplinamiento de la motivación. El individuo "empresario de sí" se autopercibe como responsable y culpable de su propia suerte, de su mala o buena administración.

> Siento que soy un poco mal administrador. No me manejo bien. Luego haz de cuenta como que cubro, me llega una situación y la cubro, pero en ese momento salgo del problema pero a lo mejor no pienso en lo que falta. Entonces sí, la verdad es que he sido un poco mal administrador de recursos, siento... Sí a veces me falla, me falla mucho. Yo creo que tal vez por mi mal hábito. Porque no he tenido hábito del ahorro o como siempre he estado un poco al día como que no he sabido bien administrarme yo (Chofer, pensionado, 63 años, Ley del 73).

Aunado a esta gramática de culpa y autorresponsabilización, el "empresario de sí" procura invertir en sí, en su educación, en su salud, en su imagen, en idiomas, cursos y capacitaciones, para ser más competente, empleable y con ello incrementar su salario/ganancia (Amigot Leache y Martínez Sordoni, 2013; Castro-Gómez, 2010; Foucault, 2007).

> Nunca he tenido tiempo, siempre andaba corriendo. Por ejemplo, ahorita otra vez ando corriendo, me salgo me voy corriendo y nunca tengo tiempo como de "ay, deja, voy al doctor". Ahorita me llegaron varias tarjetas de descuento en laboratorios y ahorita sí quisiera irme a hacer un estudio. Ahorita sí ya pienso en mi salud, a lo mejor ahorita si vas obteniendo un poco más de ingreso pues sí invertir en ti (Oficinista, 25 años, Ley del 97).

> Algunos compañeros... me criticaban y me decían "¿por qué tus hijos están en escuela de paga?", porque quiero que lo aprovechen y creo que lo están haciendo. ¡Les están enseñando otro idioma! Y sí, sí me llegaron a criticar varios, pero creo que es lo único que les puedo dejar, una buena herencia, ya dependerá de ellos si lo aprovechan o no, ¿no? La educación para mí sí es fundamental, es básica (Secretaria ejecutiva, 45 años, Ley del 73).

Pero específicamente, ¿cómo se ha conformado una subjetividad de empresario de sí en el ahorro?



Política de ahorro

La reforma al sistema pensionario del 97 creó la figura del ahorro voluntario y junto con ello todo un discurso y prácticas para su fomento. Se ha destinado mucho esfuerzo y dinero a publicidad,[8] así como a la creación de cursos, aplicaciones, talleres, beneficios fiscales (ya que el ahorro voluntario es deducible de impuestos), mecanismos de metas con compensaciones al alcanzar objetivos, diseño de "proyectos de vida" segmentados por grupo de edad y apertura de más canales para realizar aportaciones (7-Eleven, Círculo K, AFORE Móvil, etc.), todo esto con el objetivo de promover esta *novedosa* práctica y visión.

No es sencillo construir sujetos con la plena convicción de que el futuro se construye mediante el ahorro formal, y que la única manera de cumplir los sueños es ahorrando. Esto se ha logrado un poco mediante discursos de terror pero sobre todo a través de intensos procesos de educación financiera promovidos por el Estado y la banca privada, desde donde se ha construido como imaginario de éxito un ciudadano responsable, meritocrático y empresario de sí, al mismo tiempo que se sobaja toda práctica informal de ahorro y toda idea "supersticiosa" de que tu vida puede tener un giro de suerte. Contribuyendo a esta idea, la AFORE Profuturo tiene una campaña donde se burla de distintas creencias y frases populares como son portar calzones amarillos, las lecturas de astros y tazas de café, las profecías… y concluye con la frase "es tiempo de creer en el ahorro", dejando en claro que el "pensamiento mágico" debe dejarse atrás para dar lugar a un pensamiento racional-financiero, y que es imperativo transitar de sujetos que creen en la suerte a inversores que creen en las "buenas decisiones financieras" (Figuras 1, 2, 3 y 4).

---

[8] De acuerdo con un reporte de la Comisión Nacional del Sistema de Ahorro para el Retiro (CONSAR: 2017) las AFORE destinan en promedio el 31.5% de sus gastos a gasto comercial, esto es promoción, publicidad y pago de promotores. Las AFORE deben seguir los lineamientos estipulados por el *Diario Oficial de la Federación* (DOF) en materia de publicidad y promoción de los Sistemas de Ahorro para el Retiro (SAR), los cuales establecen que toda publicidad debe ir dirigida a los siguientes ejes de educación: Administración y finanzas personales, Planeación para el retiro, Ahorro voluntario, Inversión y Trámites del SAR.

Ilustración 1
Publicidad de Profuturo en su página de Facebook



Fuente: https://www.facebook.com/ProfuturoMX/photos/a.418040166782/10155748798021783/

Ilustración 2
Publicidad de Profuturo en su página de Facebook



Fuente: https://www.facebook.com/ProfuturoMX/photos/a.418040166782/10155927368651783/

Ilustración 3
Publicidad de Profuturo en su página de Facebook.



Fuente: https://www.facebook.com/ProfuturoMX/photos/a.10156187427531783/

Ilustración 4
Publicidad de Profuturo en su página de Facebook.



Fuente: https://www.facebook.com/ProfuturoMX/photos/pb.153594446782.-2207520000../10156334042431783/

Asimismo, en una de las guías previsionales de la Secretaría de Hacienda y la CONSAR se lee que tomar las decisiones correctas que llevarán a la jubilación "sólo puede funcionar si usted admite que ahorrar para su jubilación o *comprar* la jubilación que usted verdaderamente desea es, en última instancia, su responsabilidad. Debe convertirse en el arquitecto de su futuro financiero" (EBSA, 2017: 2). En este mismo sentido, la AFORE SURA lanzó una campaña publicitaria en donde muestra una serie de animales (abeja, camello, ardilla, mapache…) recolectando o almacenando alimentos para el futuro acompañado de un mensaje como: "Yo recolecto polen y néctar. Tú, ¿cómo te preparas para el futuro?", dotando de naturalidad al proceso de ahorrar para la pensión (ilustraciones 5, 6 y 7).

Ilustraciones 5, 6 y 7
Publicidad de SURA







Indudablemente, las estrategias empleadas para fortalecer el ahorro voluntario han funcionado tanto en el plano de las motivaciones como a nivel práctico. De acuerdo con la CONSAR (2020), el ahorro voluntario captado por las AFORE pasó de 13 mil 52 millones de pesos en 2012 a 91 mil 220 millones en 2019. ¡En los últimos siete años el monto total se ha septuplicado! Esta situación está generando ganancias netas anuales de más de 10 mil millones de pesos para las AFORE, fruto de lo que Lapavitsas denomina "expropiación financiera", haciendo referencia a la extracción de ganancia financiera directamente de los ingresos de los hogares (Lapavitsas, 2009: 48). Se trata de una explotación en la esfera de circulación que opera mediante los fondos de pensiones, ahorros, y todo tipo de créditos (Lapavitsas, 2009, 2011; Dymski, 2011). O en términos de Caffentzis (2018) y Correa (2008: 96) de un préstamo o "renta" que le hace el



trabajador a la clase capitalista financiera, la cual dispone de ese dinero por un año en la mayoría de los fondos de ahorro o por una vida laboral en el caso de los fondos de pensión, tiempo durante el cual lo utiliza para invertir, comprar acciones, valores, paquetes de deudas entre otros activos financieros y con ello dinamizar y expandir el mercado (Campos Bolaño, 2005).

"Soñar no cuesta nada", conflicto fáustico entre gastar o ahorrar

En un famoso pasaje de *El Capital*,[9] Marx (1988) habla de los deseos excluyentes de un capitalista: disfrutar o acumular. Nombra así "conflicto fáustico" a esas dos voluntades en permanente tensión, haciendo alusión a los dos albedríos contrarios encerrados en el Fausto de Goethe. Estos dos albedríos que parecieran provenir de dos almas encerradas en un mismo cuerpo están presentes también en todo proceso de ahorro. Ante la imposibilidad de acumular (por la ausencia de medios de producción), los asalariados con horizonte de clase media experimentan el conflicto fáustico como una oposición entre disfrutar/gastar o ahorrar. Este no es el único paralelismo entre acumular para los capitalistas y ahorrar para los asalariados, pues es claro que la educación financiera busca promover la práctica del ahorro como si fuera algo tan valorizable y enriquecedor como la acumulación. "Recuerde, usted puede pagar [su pensión] con determinación, trabajo y compromiso con el ahorro, el conocimiento adecuado y un plan financiero bien diseñado. Así su dinero puede producir para usted cuando más lo necesite: en sus años futuros" (ebsa, 2017: 3). Se expone la "magia" del interés compuesto de un ahorro de forma semejante a como se habla de la "magia" de la plusvalía y acumulación. Sin medios de producción, se nos dice: tú también podrías vivir algún día sin trabajo propio si tan sólo aprendes a ahorrar.[10] Y esta promesa es integrada en las apuestas para el futuro de los interlocutores.

---

[9] "Se desarrolla en el noble pecho del individuo capitalista un conflicto fáustico entre el afán de acumular y el de disfrutar" (Marx, 1988: cxxii).

[10] Pensando esto en relación con el clásico libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2011) podríamos decir que lo que para la ética protestante son prácticas ascéticas (negación de placeres materiales) y un *ethos* de entrega al trabajo para acumular, es en este caso restricción de placeres/consumos y un *ethos* de entrega al trabajo para ahorrar. Lo

> Lo que sí veo es, además de mi trabajo, poder invertir, poder tener un negocio propio o algo que te genere propio, ¿no? Entonces a lo mejor decir: "bueno, ya no quiero trabajar en algún lugar, ahora quiero sólo dedicarme a lo propio", y a lo mejor de lo ahorrado disponer de algo para lo que se necesite (Oficinista, 34 años, Ley del 97).

El conflicto fáustico entre ahorrar y gastar está presente en casi cualquier consumo, pues un ahorro debe de vencer una enorme cantidad de oportunidades de consumición antes de poder realizarse en el sueño que encerraba tal ahorro. Es aquí donde resultan más claras las contradicciones entre lo que la educación financiera indica que se debería hacer: ahorrar, y lo que las necesidades del día a día exigen: gastar. Esto da cuenta de una realidad generalizada, por más deseo e intención de ahorrar que se tenga, ahorrar es una de las actividades financieras más difíciles. "Pero por mi economía casi siempre voy al día, y las veces que he ahorrado, de repente sale una emergencia y lo que tenía ahorrado, ¡pum! ¡ya se fue!" (Pensionado, 63 años, Ley del 73). Veamos esta narración de Lulú sobre posibilidades de consumo que debe vencer un ingreso para poder ser ahorrado; conozcamos cómo se expresa el conflicto fáustico. Cabe mencionar que Lulú llevaba poco tiempo de haber perdido su empleo formal como secretaria y, ante la urgencia de dinero, comenzó a trabajar como empleada doméstica así como a vender gelatinas y muñecos tejidos.

> Por ejemplo, si un día voy con una señora que le hago el quehacer y me paga 250 pesos, y de esos 250 pesos tienes que comprar medio kilo de carne y huevo. Ya te gastaste pon tú, 100 pesos, te sobran 150, guardo esos 150 y digo: bueno, va a llegar el recibo de luz; bueno, coopero 150 o lo guardo así como de reserva. Y digo, bueno aquí guardo mis 150 y si [mi hijo Andrés] necesita para pasajes, pues tomo 50 y se los doy. Si no me los pide Andrés (porque ahorita ya no le doy tanto a Andrés, porque ya no percibo un ingreso), si los guardo y le digo a Andrés "¿vas a ocupar dinero?" "no". Entonces esos 50 los tomo yo y voy y deposito a mi cuenta y ya ahorré 50, me quedan

---

que era restricción de "placeres" para purificar el espíritu es en el presente restricción de placeres en nombre de la promesa de que una correcta decisión financiera te llevara a un futuro con éxito económico.



100 pesos; de esos 100 no sé, 20 para mis pasajes… (secretaria y trabajadora doméstica, 52 años, sin cotizar).

En este punto la odisea está lejos de terminar, pues cada vez que las necesidades sean mayores que los ingresos, la idea de consumir sus ahorros surge como alternativa. Es este conflicto fáustico el que se esconde detrás de frecuentes expresiones de "se me hace fácil gastármelo" así como en la necesidad de colocar distintos candados para hacer del monto ahorrado algo "intocable". Pese a que la voluntad de ahorrar se ha clavado en nuestras almas como un anzuelo y prefigura conductas, las prácticas de ahorro de los interlocutores están lejos de corresponder a ese deseo. En palabras de Andrea: "ahora lo que estoy pensando es que ya debo de aportar a lo del AFORE a la aportación voluntaria, ya que definitivamente hay que empezarle a abonar, pero te digo, yo creo que no va a ser posible hasta dentro de dos años" (empleada bancaria, 48 años, Ley del 73).

Los jóvenes en edad universitaria fueron quienes presentaron mayor facilidad para conservar sus ahorros por largos periodos, probablemente porque no dependía de ellos responder a los gastos extraordinarios del hogar. Para el resto de los adultos –particularmente si tenían hijos– ahorrar resultaba profundamente complejo, pues siempre había una enfermedad, accidente, gasto imprevisto, reordenamiento de prioridades, pérdida de empleo, etc., que alterara sus sueños para el futuro y que les hiciera sacrificar el futuro por el presente.

En este contexto en el que ser ciudadano o trabajador ofrece muy pocas garantías, donde sobrevivir con éxito se asume como resultado de la capacidad gerencial de cada uno, de invertir en uno mismo y de prever, la popular frase de "soñar no cuesta nada" pierde certeza. Cada ahorro tiene el nombre de múltiples sueños, y cada sueño tiene un mandato a ahorrar, a prevenirse, a anticipar y preparar. Los interlocutores conciben sus sueños como aquel futuro que desean y por el cual deben trabajar día a día (aun en los muchos casos en los que no se cumplen). Saben que no tendrán un giro mágico de suerte, que no vendrá alguien externo a resolver sus problemas ni cumplirle sus sueños, por lo que soñar les exige sacrificios, privaciones, postergaciones, así como gestiones complejas de tiempo y dinero. Y en muchos casos perseguir un sueño exige postergar o sacrificar otro. Soñar cuesta, y mucho.

Sin duda no todo sueño se construye desde el ahorro; hay algunos otros que lo hacen desde la deuda, por ejemplo. En los hogares donde realicé trabajo de campo, encontré que en muchas ocasiones el crédito ocupaba funciones que anteriormente correspondían a los ahorros, como son la adquisición de bienes muebles o bienes de consumo duraderos (estufa, cama o bicicleta e incluso un automóvil), así como poder salir de viaje. Resulta interesante que en los hogares donde el crédito funciona como extensión del salario y disponen de una amplía línea de crédito, ya no se espera que el ahorro monetario responda a las contingencias inmediatas, sino que en éste están depositadas las esperanzas de otro futuro. En ese sentido fue común encontrar gente que prefería sacar múltiples créditos antes de disponer de sus ahorros, bajo la consigna de que un peso ahorrado vale más que cualquier otro peso. Pese a que no todo sueño se construye desde el ahorro, todo sueño tiene el mandato de irse construyendo desde ahora por uno mismo.

"¿A qué le tiras cuando sueñas, soñador?"

La imposición de una subjetividad neoliberal es también –o quizá mejor dicho, es sobre todo– un disciplinamiento de los sueños y de los imaginarios para el futuro. Los sueños narrados por los interlocutores distan mucho de aquéllos ilustrados en la clásica canción de Chava Flores "¿A qué le tiras cuando sueñas, mexicano?", cuya fama se debe a la gran caracterización que hace de aquel "mexicano renuente a trabajar".[11] Mis interlocutores no sueñan con "ganarse la lotería", tampoco con un hada que elimine sus deudas y pague su renta (referencia a la canción de Chava Flores), o por lo menos no es a lo que le apuestan. El sueño de un mundo y una vida diferente (de goce y disfrute por ejemplo) se desdibuja. Los futuros posibles a los que se apuesta se ven reducidos, los sueños supeditados. En su lugar, sueñan con estabilidad y con ser capaces de responder a la enfermedad, la vejez y los despidos. Sueñan con que a sus hijos les vaya mejor que a ellos: "ahora que carecí mucho de mis medicamentos y que no podía comprármelos porque no tenía, ahora quiero eso, que sí tengo ahorrado, ¡ah bueno! Ya voy rápido y me doy mi seguimiento, ¿no? Hoy quiero eso" (secretaria y trabajadora doméstica, 53 años, sin cotizar).

[11] Ver https://youtu.be/EGsuiPlNj3o, Espejo de Humo (2010, 10 de febrero), *Chava Flores -¿A qué le tiras cuando sueñas, mexicano?* [video]. Consultado el 20 de enero de 2021.

Sueñan con poderse pensionar dignamente y con liquidar todas sus deudas. En múltiples casos, como sueño lejano está el salirse de la casa donde viven y siempre permanece latente el sueño de lograr autonomía económica. Resulta interesante que salvo el sueño de "liquidar sus deudas", todos los sueños a largo o mediano plazo que mencionaron los interlocutores coinciden con alguno de los 16 proyectos de vida del programa "La aventura de mi vida" de la CONSAR: adquirir vivienda, independizarse financieramente, emprender algún negocio, asegurar fondo para emergencias, realizar estudios superiores, formar una familia propia, tener hijos, viajar. Sueñan con lograr por mérito propio las promesas de un estado de bienestar inexistente y juzgan de incorrecto o por lo menos de inviable apostar por un futuro sin AFORE ni seguridad social.

> Mis papás ni tienen AFORE ni tienen seguro [seguridad social], o sea ellos no tienen nada, están completamente desprotegidos, ninguno de ellos dispone de nada de eso. Entonces el día que se llegue a necesitar, pues ahora sí que hay que entrarle, ¿no?… porque ellos no tienen resuelta esa parte... esa parte sí me preocupa de ellos, porque sé que también va a llegar un momento en el que ya no van a poder trabajar (oficinista, 33 años, Ley del 97).

Conclusiones

En el texto se ha querido señalar que la reforma de 1997 al régimen pensionario del IMSS ha sido un punto de inflexión en la financiarización de los hogares mexicanos, ya que significó la transformación de un derecho laboral en una meta individual y con ello normalizó su inaccesibilidad y precariedad estructural. Aunado a este proceso, la reforma, las AFORE y sus correlatos publicitarios han disciplinado las prácticas financieras de ahorro, gasto y endeudamiento, pero particularmente han disciplinado los sueños e imaginarios de los hogares y contribuido en la imposición de una subjetividad neoliberal. Los hogares piensan en su salud, educación y por supuesto, su ahorro en las AFORE como una inversión en sí (o en sus hijos). El disciplinamiento de los sueños refiere por un lado a que la gente sueña conforme al horizonte de clase media, y por otro a que sabe bien que soñar despliega un mandato de ahorrar, el cual suele exigir sacrificios y postergaciones en sus prácticas financieras cotidianas, de modo que ahorrar y soñar se han unido hasta devenir palabras intercambiables.

Si bien este horizonte de clase media y la subjetividad del tipo "empresario de sí" dispone ciertas conductas, éstas no se concretan de una única forma. En ningún momento estoy hablando de procesos totalizantes ni generalizadores. Aunque escasos, pude registrar proyectos a futuro desligados de una convicción por ahorrar, así como necesidades que se consideran aún como responsabilidad del Estado. Como Ernesto (chofer, pensionado, de 64 años, Ley del 73), quien sueña con aprender mucho de plantas y llenar su casa de ellas, o Rosalba (ama de casa de 63 años, sin cotizar), quien no deja de exigirle al gobierno los medicamentos que necesita para vivir, los cuales no piensa (ni puede) pagar. Queda claro que aun cuando el mandato de ahorrar está presente en todos, los sujetos se enfrentan a constantes tensiones para cumplirlo, situación ejemplificada en el conflicto faústico.

El artículo abona a los estudios de la financiarización de los hogares desde el ahorro para reconocer, por un lado, la expropiación financiera que está ocurriendo desde los fondos de pensiones, y por otro, para nombrar los efectos subjetivos perniciosos que tiene para los hogares el desplazamiento de una responsabilidad del Estado hacia los trabajadores mexicanos. Asimismo, puede ayudar a abrir análisis cualitativos de la financiarización y de la imposición de una subjetividad neoliberal desde el ahorro que pongan al centro de la discusión los sueños e imaginarios que sostienen las prácticas financieras de los sujetos y que conforman su horizonte. Metodológicamente hablando, propuse analizar la financiarización de la vida cotidiana y del disciplinamiento de los sueños como procesos que trascienden la esfera del ahorro y por supuesto la esfera de los ahorradores con fondo de pensiones, pero que sin embargo mantienen vínculos muy particulares e interesantes con ellos.

El tema del presente número de *Encartes* nos convoca a analizar los fenómenos sociales desde las expectativas, aspiraciones, anticipaciones, sueños y esperanzas y no sólo desde la costumbre y la tradición. En un contexto donde la idea de progreso es preponderante, parece que nuestras prácticas responden más a lo que queremos ser y hacer que a lo que hemos hecho. La Antropología tiene una deuda pendiente con los futuros.





Bibliografía

Amigot Leache, Patricia, y Laureano Martínez Sordoni (2013). "Gubernamentalidad neoliberal, subjetividad y transformación de la universidad. La evaluación del profesorado como técnica de normalización", *Athenea Digital,* vol. 13, núm. 1, pp.99–120. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n1.1046

Caffentzis, George (2018). *Los límites del capital. Deuda, moneda y lucha de clases.* Buenos Aires: Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo.

Campos Bolaño, Pilar (2005). *El ahorro popular en México: acumulando activos para superar la pobreza.* México: Miguel Ángel Porrúa y CIOAC.

Carbajal, Braulio (2020, 29 de enero). "AFORE incrementó riesgo de empobrecimiento en la vejez: CISS". *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/ultimas/economias/2020/01/29/afore-incremento-riesgo-de-empobrecimiento-en-la-vejez-ciss-1062.html, consultado el 20 de enero de 2021.

Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.

Correa, Eugenia (2008). "Crisis de la privatización de los fondos de pensión: especulación financiera y desamparo social", en Alicia Girón (coord.), *Crisis económica: una perspectiva feminista desde América latina*, pp. 95-109. México: UNAM- Instituto de Investigaciones Económicas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Universidad Central de Venezuela-Centro de Estudios de la Mujer.

Conde Bonfil, Carola (2001). *¿Depósitos o puerquitos? Las decisiones de ahorro en México*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, Unión de Esfuerzos para el Campo y La Colmena Milenaria.

Comisión Nacional del Sistema de Ahorro para el Retiro (CONSAR) (2017). *Informe 2017 de la situación de los ingresos, gastos y rentabilidad de las AFORE.* Recuperado de https://www.gob.mx/consar/prensa/informe-2017-de-la-situacion-de-los-ingresos-gastos-y-rentabilidad-de-las-afore, consultado el 20 de enero de 2020.

Comisión Nacional del Sistema de Ahorro para el Retiro. (2021). Reforma a La Ley Del Seguro Social Social y a La Ley Del SAR. Resumen del Decreto. Recuperado de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/605038/Nota_Reforma_de_Pensiones_VFF.pdf, consultado el 5 de febrero de 2021



Departamento de Trabajo de EEUU (EBSA) (2017). *Su dinero y futuro económico: Una guía para Ahorrar.* Recuperado de https://www.dol.gov/sites/dolgov/files/ebsa/about-ebsa/our-activities/resource-center/publications/savings-fitness-spanish.pdf, consultado el 20 de enero de 2021.

Dymski, Gary A. (2011). "La exclusión racial y la economía política de la crisis del crédito de alto riesgo", en Carlos Morera y Costas Lapavitsas (coord.), *La crisis de la financiarización*, pp. 91-146. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de http://ru.iiec.unam.mx/78/, consultado el 21 de enero de 2021.

Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.

— (2009). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.

García Sepúlveda, Gerardo E. (2014). *Ahorro no monetario, consumo y supervivencia social.* Zapopan: El Colegio de Jalisco.

Gallardo Kishi, Verónica Sayuri. (2020). "Malabares para llegar a fin de mes. Deuda, finanzas y trabajos en cinco hogares asalariados precarios en la CDMX". ENAH. Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

Keynes, John Maynard. (1970). *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*. México, Fondo de Cultura Económica.

Lapavitsas, Costas (2009). "Capitalismo financiarizado: crisis y expropiación financiera". *Huellas de los Estados Unidos. Estudios, Perspectivas y Debates*, núm. 1, pp. 48–75.

— (2011). "Theorizing Financialization". *Work, Employment and Society,* vol. 25, núm. 4, pp. 611-26. https://doi.org/10.1177/0950017011419708

Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal.* Buenos Aires: Amorrortu.

Marazzi, Christian (2014). *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Marx, Karl (1988). *El capital. Crítica de la economía política,* t. 1, vol. 3. México: Siglo XXI y Rivera.



Ortiz, Isabel *et al.* (2019). *La reversión de la privatización de las pensiones: reconstruyendo los sistemas públicos de pensiones en los países de Europa Oriental y América Latina (2000-2018)* [documento de trabajo]. Ginebra: OIT.

Weber, Max (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

Zwan, Natascha van der (2014). "Making Sense of Financialization". *Socio-Economic Review,* vol. 12, núm. 1, pp. 99–129. https://doi.org/10.1093/ser/mwt020

Sayuri Gallardo Kishi es licenciada en Antropología Social por la ENAH y politóloga por la UNAM. Integrante del Seminario Permanente de Antropología del Dinero y Economía CIESAS-IMTFI y del Instituto Transdisciplinario sobre Complejidad Biocultural GAIA.



TEMÁTICAS

CONGENIAR, RESISTIR Y AJUSTAR: NEGOCIACIONES EN PAREJA PARA MANIOBRAR LAS DEUDAS Y LLEGAR A FIN DE MES[1]

GETTING ALONG, RESISTING AND ADJUSTING: NEGOTIATIONS IN COUPLES TO MANEUVER THROUGH DEBTS UNTIL PAYDAY

Lorena Pérez-Roa*

Resumen: En un contexto de aumento del costo de la vida y estancamiento salarial, el endeudamiento de los hogares chilenos se ha incrementado a niveles sin precedentes. En este marco, el artículo explora los arreglos económicos de las parejas de adultos jóvenes y profesionales ante la alta presión económica provocada por las deudas. Entendemos que en las relaciones de pareja se construyen, discuten y negocian la adquisición, los usos y estrategias de pago de deudas. Para ello, a partir del análisis de 34 entrevistas semiestructuradas a parejas jóvenes y deudoras, exploramos tres tipos de negociaciones: (I) las que buscan congeniar las herencias o los aprendizajes financieros previos; (II) las estrategias financieras de resistencia que las parejas asumen para poder sostenerse económicamente; (III) los ajustes a los proyectos futuros en función de la proyección de pago de sus compromisos asumidos.

Palabras claves: negociaciones, endeudamiento, jóvenes adultos, parejas, financiarización de la vida cotidiana.

[1] Este trabajo se benefició del apoyo de la Iniciativa Científica Milenio de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), adjudicado al Centro Núcleo Milenio Autoridad y Asimetrías de Poder. Financiamiento: Proyecto FONDECYT N°11150160.

* Universidad de Chile.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 29-55
Recepción: 14 de abril de 2020 • Aceptación: 12 de agosto de 2020
https://encartes.mx





GETTING ALONG, RESISTING AND ADJUSTING: NEGOTIATIONS IN COUPLES TO MANEUVER THROUGH DEBTS UNTIL PAYDAY

Abstract: In a context of rising costs of living and stagnating wages, debt in Chilean households has soared to unprecedented levels. In this context, this article explores the economic arrangements made by young adult couples in a context of high economic pressure caused by debt. We understand that couples build, discuss and negotiate the acquisition, uses and strategies of debt payments. For this purpose, from the analysis of 34 semi-structured interviews to young couples in debt, we explore three types of negotiations: (i) those which attempt to match previous inheritances or financial knowledge; (ii) the financial resistance strategies that couples assume to support themselves economically; (iii) adjustments to future projects that couples make based on the payment projections of the commitments they have assumed.

Keywords: negotiations, debt, young adults, couples, financialization of everyday life.

Chile está atravesando una de las más profundas crisis sociales en los últimos 40 años. El descontento social que, desde el estallido del 18 de octubre se ha hecho sentir, ha instalado con fuerza el reclamo por la gran presión económica que muchos hogares chilenos soportan cotidianamente. "Me sobra mucho mes al final del sueldo", "violento es endeudarme para seguir sobreviviendo", "toma conciencia de que tu deuda universitaria es para el resto de tu vida" son ejemplos de algunas de las pancartas que se han visto en las marchas masivas del último tiempo. Al parecer, los bajos salarios, el aumento sostenido en el costo de la vida y de los niveles de endeudamiento de los hogares en Chile han comenzado a ser percibidos como injustos. Las altas exigencias económicas que reposan sobre las espaldas de muchos hogares chilenos son el resultado de casi 40 años de reformas neoliberales que cambiaron los principios de protección social y que extendieron la privatización de los servicios sociales restringiendo los servicios públicos a los cuales los ciudadanos pueden acceder (Araujo, 2020).

Las principales reformas implementadas por la dictadura militar transformaron el modelo económico y los principios de regulación de las relaciones laborales: se privatizaron las empresas productivas y los servicios proveedores de bienestar, situando en el mercado las posibilidades de acceso a sus rendimientos; se desregularizaron y liberalizaron gran parte de las actividades económicas, ampliando con ello el acceso al mercado

del crédito; en la esfera laboral-productiva se promulgó un nuevo plan que flexibilizó el mercado del trabajo e instaló un marco de relaciones laborales basado en la individualización, mercantilización y descolectivización (Stecher y Sisto, 2020; Ruíz y Boccardo, 2015). A partir de ello es posible afirmar que este conjunto de transformaciones ha instalado las relaciones de consumo como el centro de la estructuración de las relaciones sociales (Moulian, 1997), lo que ha repercutido directamente en la vida económica de los hogares. Las consecuencias de la instalación de este modelo son de dos tipos. Por un lado, el crecimiento económico, la disminución de la pobreza, el aumento sostenido en el acceso a la educación superior y una histórica ampliación del trabajo asalariado (OIT, 2018) han significado para muchas familias salir de la miseria y alcanzar un nivel de vida menos precario (PNUD-Chile, 2017). Estas mejoras en las condiciones de vida, sin embargo, han derivado en un aumento de las expectativas de acceso al consumo (Araujo, 2020) a la vez que han instalado el sentimiento de que este modelo implica altas exigencias a las que no todos pueden responder. Es a partir de ello que se evidencian consecuencias negativas del modelo, asociadas a la sensación extendida de que los hogares se enfrentan actualmente a una sofocación económica (Martuccelli, 2020) que se explica por la precariedad del empleo, el aumento del costo de la vida y el incremento sostenido en los niveles de endeudamiento de los hogares.

Una de las variables que pueden explicar esta presión económica es el aumento transversal del endeudamiento de los hogares chilenos. En una sociedad altamente financiarizada como la chilena, gran parte de las actividades de reproducción de nuestras vidas se integran en los sistemas socioeconómicos como flujos financieros de efectivos futuros (Dienst, 2011; Pollard, 2013; González López, 2018). En efecto, en Chile se ha vuelto normal que las personas vivan endeudadas: el acceso al crédito es para muchas familias una extensión del salario (Pérez-Roa y Gómez Contreras, 2019; Marambio-Tapia, 2018); los jóvenes estudiantes se endeudan como medio legítimo de acceso a la educación (Pérez-Roa, 2014; González, 2018); las pensiones de vejez se definen en la volatilidad de los mercados financieros (Andrade, 2020). Según el último reporte de la Encuesta Financiera de Hogares (Banco Central de Chile, 2018) 66% de los hogares declaró tener, al menos, un compromiso financiero vigente durante el 2017. En efecto, Chile es el país más endeudado en América Latina y los montos de deuda son equivalentes a los de países con economías más



grandes y desarrolladas. Según datos del Fondo Monetario Internacional (FMI), el endeudamiento de los hogares como proporción del PIB llegó a un equivalente de 45% durante el 2018. En este marco, la deuda de consumo es la que tiene mayor prevalencia: 55% de los hogares chilenos declaró tener algún tipo de deuda de consumo durante el 2017 (Banco Central de Chile, 2018).

Entendiendo que las presiones financieras tensionan las relaciones sociales en las parejas, en este artículo buscamos explorar las negociaciones que realizan parejas de adultos jóvenes y profesionales en un contexto de alta presión económica. Buscamos observar las negociaciones económicas de parejas de entre 25 y 40 años en que al menos uno de sus miembros haya accedido a la educación universitaria y esté inserto en el mercado laboral. Nuestro interés es explorar cómo estas presiones económicas provocadas por las deudas se articulan en negociaciones concretas y cómo, en su andar, reinterpretan los aprendizajes financieros y reajustan los proyectos futuros. Para ello, nos proponemos explorar tres negociaciones recurrentes de nuestro trabajo de campo: primero, las herencias o los comportamientos financieros previos de cada miembro de la pareja que son imputados como elementos relevantes a la hora de justificar sus prácticas financieras. Segundo, la resistencia, o las estrategias financieras que las parejas activan para maniobrar en conjunto su precariedad económica. Tercero, las negociaciones o ajustes a los proyectos futuros que las parejas deben realizar dada la extensión temporal de pago de las deudas adquiridas. Para lograr este objetivo, el artículo se estructura a partir de cuatro apartados. En primer lugar, presentaremos la discusión conceptual que guía este trabajo, para en segundo lugar presentar brevemente la metodología y luego, en un tercer momento, los resultados. Finalizaremos con un breve apartado de conclusiones.

Cabe señalar que estas entrevistas fueron realizadas un año antes del estallido social de octubre; por ende, no recogen la denuncia pública por la opresión económica del endeudamiento. Sin embargo, estos relatos nos permiten entender parte del estado previo al estallido social, explorando experiencias de vida que, sin necesariamente ser una crítica del endeudamiento, se construyeron de la mano de instrumentos financieros. Los créditos permitieron a estas parejas acceder a un mercado de bienes de consumo impensado para sus familias de origen, muchos accedieron a la educación universitaria a través de deudas, mientras otros cuentan con los

créditos como parte de sus activos para llegar a fin de mes. En definitiva, nos permite explorar el amplio espectro de actividades cotidianas que, para una generación de chilenos, se construyó con base en relaciones de endeudamiento.

De deudas y negociaciones: resituar la vida financiera en las parejas

Muchos de los puntos de intersección más intensos entre las finanzas y los espacios de lo cotidiano giran en torno a la deuda. La deuda se ha convertido en una condición omnipresente que opera a distintas escalas: desde flujos financieros globales envueltos en sofisticados instrumentos de mercado, hasta múltiples mecanismos de acceso al endeudamiento por parte de los hogares (Dienst, 2011). Gran parte de nuestras vidas materiales y subjetivas dependen, en la actualidad, de procesos financieros asociados al endeudamiento (Dienst, 2011; Pollard, 2013; González López, 2018). La forma en que estas dinámicas de deuda rompen los medios cotidianos y monetarizan su futuro no tiene precedente (Antoniades, 2018). Esta financiarización de los hogares a través de los instrumentos de deuda ha sido observada desde las Ciencias Sociales principalmente como un medio para favorecer el acceso a los bienes y recursos sociales mínimos, particularmente para los sectores empobrecidos de la población (Montgomerie y Tepe-Belfrage, 2016; Lewin-Epstein *et al.*, 2016; James, 2019). En esta línea, Seefeldt (2015) da cuenta de cómo las familias acceden al crédito como una estrategia para suavizar el consumo (*consumption smoothing)* que les permite hacer "malabares", mantener a los acreedores medianamente satisfechos y sostener un nivel de vida básico. Sin embargo, el uso prolongado de esta estrategia puede implicar que empiecen a acumular nuevas deudas, empeoren su situación financiera y presenten mayores dificultades para responder a sus compromisos financieros. Al respecto, Montgomerie y Tepe-Belfrage (2016) analizaron cómo en el Reino Unido los hogares de bajos ingresos recurren a la deuda para sostener su reproducción material y caracterizan los efectos que esta estrategia tiene en sus relaciones familiares. Su trabajo demuestra cómo las deudas interfieren y perturban las intimidades de la vida, y al hacerlo erosionan su propia reivindicación económica de pago como una obligación prioritaria dentro del hogar.

Ahora bien, gestionar la incertidumbre económica provocada por las deudas y acrecentada por las crisis económicas no se resuelve solo con un



cálculo económico racional entre ingresos y egresos, sino que está afectado, en el sentido de lo planteado por Zelizer (2015), por relaciones sociales. Es decir, cuando las parejas deciden movilizar recursos pagar una deuda o dejar de pagar otra, priorizan, jerarquizan y le otorgan un valor a esa decisión, construyendo en esa relación nuevas distinciones sobre sus realidades económicas y sus proyecciones futuras. Entendidas de esta forma, las movilizaciones de recursos construyen patrones de regulación de tiempo, configuran espacios sociales y definen los límites entre individuos y objetos (Müller, 2014). Esto significa que la presión económica que implican las obligaciones financieras no determina las conductas de los sujetos sino, más bien, introduce nuevas pruebas que se deben negociar dentro del hogar. En este sentido, las parejas organizan sus recursos sobre la base de sus propias justificaciones morales, lo que les permite enfrentar la normatividad que imponen las instituciones financieras y gubernamentales, y en algunos casos incluso cuestionar la moral del orden económico imperante (Žitko, 2018).

En Chile, distintas investigaciones han observado cómo muchos hogares usan los instrumentos de deuda como un activo, es decir, como una estrategia que les permite maniobrar las diferencias entre el costo de la vida, los ingresos percibidos y sus cargas financieras (Han, 2011; Marambio-Tapia, 2018; Pérez-Roa y Donoso, 2018; Pérez-Roa y Gómez Contreras, 2019; Pérez-Roa, 2020). Los recursos que se movilizan no son sólo dinero, sino también instrumentos financieros como cheques y tarjetas de crédito, entre otros. Al respecto, un estudio de Ossandón *et al.* (2017) describe cómo se tejen circuitos de préstamos de tarjetas de crédito entre conocidos. Por su parte Pérez-Roa y Donoso (2018), en su trabajo con parejas jóvenes deudoras, muestran cómo éstas recurren a sus familias para poder afrontar las situaciones de morosidad. De esta manera, el presente artículo asume que la manera en que los individuos movilizan los recursos en un contexto de financiarización involucra múltiples dimensiones de la vida cotidiana que son portadoras de diversos universos de sentido y que están sujetas a la influencia de relaciones sociales, culturales y emocionales (Villarreal, 2008).

Pensar la deuda situada en relaciones de pareja implica asumir que las relaciones de endeudamiento son un dominio en disputa en el que se contruyen, se discuten y negocian posibilidades de entendimiento. Los trabajos de Zelizer entienden que en los espacios de intimidad se establecen transacciones económicas donde las personas

> cotidianamente diferencian las relaciones sociales y usan distintos sistemas de pago para crear, definir, afirmar, desafiar o anular dichas distinciones... en una amplia gama de relaciones íntimas, las personas se las ingenian para integrar las transferencias monetarias en redes más vastas de obligaciones recíprocas sin destruir los lazos sociales involucrados. El dinero cohabita regularmente con la intimidad, e incluso la sustenta (Zelizer, 2009: 51).

Dicho de otra manera, las transacciones económicas en las relaciones de intimidad no son neutras ni impersonales (Illouz, 2007; Zelizer, 2011; Belleau, 2017). Sus sentidos están socialmente construidos en función del espacio social en el cual circulan y en función del género y la pertenencia de clase (Salazar, 2014); un espacio social que está a su vez configurado por relaciones de poder en las cuales el género y la clase operan como categorías de diferenciación que se materializan en dinámicas y formas de relación generizadas concretas.

En el caso particular de Chile encontramos una investigación sobre los modelos de gestión del dinero en parejas mineras y no mineras (Silva-Segovia y Lay-Lisboa, 2017) que dan cuenta de la existencia de conflictos y tensiones en la negociación del dinero en relación con la posición de género. En las parejas mineras las autoras observaron un predominio del discurso tradicional, en el cual las mujeres son responsables de la administración de la parte del dinero que le provee el hombre. El dinero entregado es exclusivamente para la manutención del hogar y la mujer no goza de autonomía para administrar dicho dinero, ni tampoco tiene conocimiento sobre los montos y usos que el hombre le da al suyo. Sin embargo, las esposas de los mineros desarrollan estrategias para evitar que sus maridos gasten su dinero en "cosas de mineros", como otras mujeres, comida y alcohol; para ello extienden su gasto mensual a través de tarjetas de crédito, endeudándose para que su pareja aumente su contribución económica al hogar. En las parejas no mineras, los autores observan que si bien se mantienen posiciones desiguales y androcéntricas de administración del dinero, coexisten con discursos y prácticas que tienden a la igualdad, impulsados principalmente por las mujeres, quienes buscan mayor autonomía en la administración del dinero.

Las múltiples dimensiones que cruzan las negociaciones en pareja muestran cómo los hogares no son "naturalmente" equitativos en la distribución económica, ni es naturalmente esperable que los dineros indivi-



duales sirvan para financiar proyectos colectivos. Abrir la caja negra de la economía doméstica, implica complejizar la idea de que "naturalmente" en pareja el dinero no cuenta (Belleau, 2017).

Herramientas metodológicas

El presente artículo se enmarca en la fase cualitativa del proyecto "La odisea de llegar a fin de mes: estrategias de pago de deudas de familias jóvenes de clases medias en Santiago y Concepción", financiado por el Fondo de Investigación Científica y Tecnológica de Chile, FONDECYT, de iniciación Nº11150161 y aprobado por el Comité de Ética de la Universidad Alberto Hurtado el 15 de octubre del 2015, cuyo objetivo es analizar las estrategias que las familias jóvenes de clases medias utilizan para responder a una experiencia de endeudamiento problemático.

En ese marco y a partir de una estrategia metodológica cualitativa, se llevaron a cabo 34 entrevistas semiestructuradas a parejas jóvenes profesionales y trabajadoras de Santiago y Concepción. Los criterios de selección de la muestra fueron: parejas entre 25 y 40 años, donde al menos uno de ellos sea profesional, que vivieran bajo el mismo techo, que declararan compartir gastos, que al menos uno de ellos tuviera deudas de consumo y/o de estudio y declarara sentirse abrumado por ello y, donde al menos uno estuviera trabajando de manera regular. Nos centramos en parejas puesto que nos interesa observar y analizar la dinámica que se establecía entre sus miembros respecto a sus estrategias, priorizaciones y decisiones en torno al dinero y las deudas. En ese sentido, asumimos la existencia de diferencias de género en la gestión del dinero y deudas (Valentine, 1999). La selección de las parejas se hizo a través de tres medios principales: 1) se contactaron individuos a partir de la realización previa de una encuesta *online*, a quienes se les invitó a dejar su contacto si les interesaba participar en las entrevistas; 2) a través de una invitación lanzada en redes sociales y 3) a través de las propias parejas entrevistadas, quienes nos referenciaron a parejas conocidas. Las entrevistas se realizaron a ambos miembros de la pareja de manera simultánea, en tanto permite observar las interacciones conyugales, destacar la construcción común de la pareja y del discurso que tienen como pareja. Sin embargo, presentan el riesgo de provocar o de presentar conflictos entre los cónyuges (Belleau y Henchoz, 2008). Estos riesgos fueron explicados a los participantes en el consentimiento ético que cada uno de ellos firmó antes de comenzar las entrevistas.

Para los fines de este trabajo, nos centraremos en las negociaciones que las parejas realizaban para gestionar sus deudas y maniobrar sus ingresos. La idea es poder analizar las justificaciones que cada pareja moviliza para definir estas negociaciones. Para ello, nos centraremos en tres dimensiones: la herencia, entendida como el aprendizaje familiar que cada miembro de la pareja dice "portar" sobre su relación con el dinero y las deudas; las estrategias financieras de "resistencia" que las parejas participantes asumen para poder sostener los ajustes económicos en un contexto de endeudamiento y los "ajustes" y que las parejas asumen, dada la proyección temporal indeterminada que para algunas parejas implica pensar el pago total de las deudas que acarrean. Estas dimensiones, lejos de ser únicas, buscan dar cuenta de cómo la gestión de las deudas se negocia en las parejas y en ese proceso convergen experiencias pasadas y concurrentes, así como sus consecuencias y objetivos proyectados a futuro.

Cabe precisar que, en virtud del consentimiento informado que cada uno de los participantes suscribió en el momento de la entrevista, y de los cánones éticos a los cuales esta investigación se adhiere, los nombres de los participantes fueron cambiados por nombres de fantasía.

Congeniar: las herencias

Agustina (29 años, dentista) y Darío (32 años, técnico) son pareja hace más de doce años y viven juntos hace tres años en Concepción, una ciudad al sur de Chile. Ambos acarrean deudas personales desde el principio de su vida en pareja. Las deudas de Agustina, que superan los 20 millones de pesos (25 mil $ USD aproximadamente), son en su mayoría educativas y las adquirió para pagar su carrera de odontología, mientras que las de Darío son deudas de consumo asociadas a lo que él denomina ser un "exagerado económicamente". Según cuenta, él viene de una familia que tuvo muchas restricciones económicas y que, desde que las cosas están mejor, siempre ha disfrutado del presente en abundancia: "si vamos a hacer un asado para tres, hay que comprar para veinte, ésa es la regla". Él nunca se ha restringido, si algo le gusta se lo compra: "para eso trabajo", dice. Sin embargo, Agustina dice ser "todo lo contrario". Ella se encarga de pagar las cuentas y de buscar las formas de ahorrar. A pesar no tener un sueldo fijo, siempre ha sido muy ordenada con el dinero, para soportar los periodos en que sus ingresos son menores y resguardar su tan valorada independencia económica:



> Mis abuelos siempre le inculcaron a ella [su madre] que tenía que ser independiente, siempre, o sea era una cuestión de que ella tenía que estudiar; tiene dos hermanas; mi mamá siempre ha trabajado toda su vida, estudió qué sé yo, y mi tía nunca le ha trabajado un peso a nadie, siempre pidiéndole plata a mi abuelo hasta que falleció, lo dejó calzado hasta con unas chaquetas que le había comprado un par de meses antes, siempre acostumbrada a pedir, entonces mi mamá siempre me decía: "yo no quiero que seas como tu tía, o sea, tú tienes que valerte por ti misma, tú tienes que buscar tu pega, tienes que estudiar lo que a ti te gusta, ser independiente, nunca depender de un hombre ¿Y si el hombre te deja? ¿Tú qué vas a hacer? O si yo no estoy, y tu papá y tus hermanos no te pueden mantener, ¿qué vas a hacer tú?" Entonces siempre muy arraigado que nosotros teníamos que ser independientes, siempre (Agustina, 29 años, dentista).

Ser independiente económicamente es un mandato moral que Agustina intenta honrar. Para ello, decidió estudiar una carrera como odontología que, según ella, le permitía asegurar un mejor pasar económico. Además ajusta sus gastos en función de sus ingresos, asume la tarea de gestionar los gastos familiares y evita pedirle dinero a Darío. Proteger su independencia económica es una manera de demostrar que es capaz de "arreglárselas sola" y que es una mujer autónoma que no necesita, al menos económicamente, de un otro. La autonomía económica en este sentido es un mandato moral con consecuencias prácticas muy concretas: decisiones de estudio, de trabajo y los modelos de gestión del dinero se estructuran a partir de este mandato.

El mandato intergeneracional de proteger la independencia económica de las mujeres se escuchó con fuerza en muchos relatos. Mientras para algunas mujeres como Agustina (29 años, dentista) el mandato era explícito, para otras como Valentina (31 años, biotecnóloga) y Beatriz (32 años, psicóloga) el mensaje fue recibido por oposición: ellas no querían seguir el modelo de su madre:

> al menos en mi caso la historia de mi familia, como que uno no quiere hacer la misma cosa que en la familia. En mi casa mi papá le entrega todo el sueldo a mi mamá, ella lo administra y mi papá no tiene idea de su plata, se le pierde la plata incluso cuando tiene plata entonces es como que eso para mi... no, yo no podría administrarle la plata a Claudio (Valentina, 31 años, biotecnologa).

Beatriz, por su parte dice sentirse tranquila pagando 50% de todos los gastos de la casa a pesar de que su salario sea inferior al de su pareja Rodolfo (35 años, psicólogo):

> yo crecí en una familia donde mi mamá era la dueña de casa, entonces siempre nos inculcó que tenía que trabajar, que tenía que tener mis propias cosas, no ser una mantenida... a mí me caló profundo; entonces cualquier cosa que implicase que me pagaran algo que es mío, no… si es mitad y mitad.

La educación económica que las parejas sienten arrastrar desde sus familias de origen hacia sus relaciones de pareja afectan también su relación con las deudas. Aquellos que provienen de familias con experiencias problemáticas con las deudas prefieren mantenerse lo más alejados posible de ellas. Al menos así lo entiende Macarena (40 años, administradora pública), que vive desde hace diez años con Fabián (40 años, psicólogo) y que carga con la experiencia familiar de haber estado a punto de perder el hogar familiar por los problemas de deudas impagas de su padre. Para ella, esta "dura historia de endeudamiento" le hizo cambiar su relación con el dinero y las deudas. Macarena dice ser "austera" y evita endeudarse. Sin embargo, Fabián es totalmente distinto; él se reconoce como una persona gastadora, pero que mantiene las cosas "bajo control":

> él es bastante gastador, yo debo decir que igual he aprendido eso, pero uno también tiene costumbres. En mi familia somos súper austeros, aunque hubiese recursos, la cosa era súper austera porque uno no sabía qué podía pasar. Fabián no, es más de invertir, de gastar, tampoco tanto… o sea, es una persona solvente pero sí tiene más… cuál es la palabra, se endeuda más que yo, definitivamente. Si quiere comprarse algo y no tiene las *lucas*[2] se lo compra, se ordena, se planifica y lo paga igual (Macarena, 40 años, administradora pública).

Desde la línea de los estudios de la psicología económica (Denegri *et al.*, 2012) las personas con mayor predisposición a endeudarse son las que confían en su futuro económico y en sus capacidades de generar recursos. En este sentido, la inestabilidad económica de Macarena podría explicar

[2] Chilenismo para dinero.



su temor a las deudas. Sin embargo, para ella la experiencia familiar "traumática" es la que, a su juicio, explicaría su reticencia a adquirir deudas.

Ahora bien, las relaciones con las deudas "heredadas" presentan distintos tipos de gradualidades valorativas. Mientras para Macarena (40 años, administradora pública) las deudas son algo que prefiere "evitar", para Catalina (31 años, socióloga) las deudas son una "cuestión drástica". En el momento de nuestra entrevista Catalina había recientemente comenzado a vivir con Soledad (33 años, psicóloga). Catalina tenía solo dos deudas: la del Fondo Solidario con las que costeó sus estudios de sociología y otra con un banco, que solicitó para iniciar un pequeño emprendimiento. Sin embargo, producto de su inestabilidad laboral, ha tenido muchas dificultades para pagar esa deuda:

> yo también soy restringida con las platas, no sólo por el término de las platas y del ahorro, porque para mí fue súper penca quedar endeudada, en mi familia es una cuestión drástica... siempre me inculcaron mucho lo de que no endeudarse, no pedir plata prestada, como que ser ordenada con esas cosas, entonces era como una cuestión que me molestó psicológicamente, un poco financieramente, fue un cacho [problema] por caleta [mucho] tiempo y un dolor de colon. Que no le había contado a mis papás, no sabían que yo estaba endeudada, que estar endeudada en mi familia es terrible, fue tema la cuestión. Lo tuve escondido harto rato, el momento en que dije, "sí, bueno, yo tengo una deuda...", mi papá al tiro saltó: "cómo deuda, de qué, de cuánto, si yo siempre te he pagado todo" (Catalina, sociologa, 31 años, Concepción).

Para Catalina las deudas representan una carga piscológica y una "traición" familiar. A pesar de que el monto que ella adeuda es uno de los más bajos de nuestra muestra, para ella la carga moral que representa es difícil de sostener. Ella aprendió de su familia que "se vive con lo que se tiene"; pedir un crédito rompe con la regla familiar. En este sentido, para ella las deudas representan una irresponsabilidad, en tanto comprometen dineros de los que no se dispone. Su pareja, Soledad, tiene una percepción totalmente opuesta. Para ella las deudas han sido parte de su vida. Su familia siempre ha estado muy endeudada y ella desde temprana edad ha ido adquiriendo deudas para resolver rápidamente distintos tipos de necesidades, según relata:

> El auto, que era una deuda como pagable, como ciento cincuenta mil pesos, pero ya la había pagado y después eran leseras; el año pasado pensé que me iban a despedir pero no me despidieron entonces me fui a La Serena, me apareció un crédito preaprobado, apreté un botón y me transfirieron la plata, y en gastos ridículos, gastos así, salir a comer como bien rajada igual, como muy consumista como para mí y para el resto también, como una dinámica como bien parecida a cuando yo era chica con mi mamá, que en el fondo adquirí lo que queremos para mí y para el resto sin un poco mirar el precio de las cosas. Si yo quiero eso, ¿por qué no tenerlo? O sea, si a ella le hace falta eso, ¿por qué no dárselo?¿ Por qué no pagárselo? No sé por qué no rajarse con algo... (Soledad, 33 años, psicóloga, Concepción).

La simpleza con la que presenta el crédito en la vida cotidiana y lo natural que es su uso dentro de su vida familiar, hacen que para Soledad la deuda sea algo "arreglable" con lo que uno se "acostumbra" a vivir. Para ella los créditos y las deudas son parte de los artefactos ordinarios de los cuales se dispone; es decir, forman parte de los conocimientos prácticos y experiencias de contacto cotidianas con los que Soledad y su familia cuentan. Catalina y Soledad llevaban sólo un par de meses viviendo juntas, a pesar de que ambas saben que sus diferencias económicas serán algo que tendrán que aprender a congeniar, en el momento de la entrevista manifestaban su sorpresa de escuchar sus diferencias y las maneras opuestas en que ellas y sus familias se vinculaban con el dinero y las deudas. Confían en que estas diferencias no entorpezcan sus proyectos de pareja.

Tanto para Agustina y Darío, Soledad y Catalina, Macarena y Fabián como para la mayoría de las parejas entrevistadas, evocar su relación con el dinero y las deudas implica una referencia casi obligada a sus familias. La deuda sería "hereditaria" en el sentido de que se explica como una continuidad de un comportamiento erróneo de los padres, resultado de una falta de educación ligada a un tema tabú, o a un imperativo moral que le exige, particularmente a las mujeres, lograr independencia económica en sus relaciones de pareja.

Resistir a la precariedad económica

En todas las parejas entrevistadas, al menos uno de los miembros estaba trabajando en el momento de hacer la entrevista. La mayoría de ellos trabajaba en rubros asociados a sus profesiones y había logrado una inde-



pendencia económica que permite construir una vida de pareja. En Concepción, la mitad de las parejas vivían solas y sin hijos, mientras que en Santiago, la mitad de las parejas tenían al menos un hijo. En relación con los ingresos, la mediana per cápita del hogar de las parejas de Concepción está en torno a los 690 mil pesos chilenos (800$ USD aproximadamente), mientras que la mediana del ingreso per cápita del hogar en Santiago es menor, pues llega a cerca de 520 mil pesos chilenos (680$ USD aproximadamente). A pesar de que los ingresos de las parejas superan la media nacional, todas acarreaban deudas, principalmente educativas y de consumo. En el gran Concepción, las parejas entrevistadas tenían en promedio 3.4 deudas en total; en cambio, en Santiago los hogares presentan un promedio de 3.8 deudas. Si bien el peso de las deudas de estudios en las finanzas familiares difiere en función de los ingresos fijos, el pago de la deuda se extiende en su mayoría a un plazo de 20 años, y sus valores definidos en UF pueden, en algunos casos, duplicar el total de la deuda asumida. Algunas parejas enfrentaban elevadas cargas mensuales por concepto de pago de deudas de créditos de consumo, lo que les dificultaba responder a tiempo con los pagos. En este sentido, la adquisición de nuevas deudas es para muchas parejas una estrategia que asumen para resistir la precariedad económica. En este apartado revisaremos particularmente dos tipos de estrategias: los préstamos de dinero o de instrumentos financieros entre la pareja y las estrategias que buscan "inflar" las tarjetas de crédito para mejorar el historial de crédito.

Rodolfo (35 años, psicólogo) y Beatriz (32 años, psicóloga) viven juntos hace tres años en Concepción. Se conocieron en la Universidad y han desarrollado un proyecto laboral en conjunto. Armaron una clínica de atención psicológica en Concepción a la que le dedican horario extra a su jornada laboral. Si bien ambos esperan en un futuro poder dedicarle tiempo completo, en el momento de nuestra entrevista ambos trabajaban jornada completa en centros de salud pública de la región y le dedicaban algunas tardes de la semana a ese proyecto. A pesar de que ambos ejercen la misma profesión y que estudiaron en la misma universidad, sus trayectorias laborales han sido distintas. La de Rodolfo ha estado marcada por la estabilidad: desde que egresó de la universidad trabaja en el mismo lugar y gana en promedio un 20% más que Beatriz, cuya trayectoria ha sido más intermitente: ha transitado por distintos programas con diferentes condiciones laborales, y por reiterados periodos sin trabajo. Para soste-

nerse económicamente en esos lapsos, Beatriz le pidió a Rodolfo en una oportunidad que le prestara dinero, y en otra, que le pidiera un préstamo bancario a su nombre. Las deudas que ella acarreaba le impedían pedir un crédito y necesitaba el dinero para pagar sus gastos básicos, las cuotas de sus créditos anteriores y diversos exámenes médicos que en esa fecha tuvo que realizarse. Beatriz tiene calculado el valor total de su deuda y los intereses que ha generado, y mes a mes le deposita el monto de su deuda y la mitad de los gastos de la casa, lo que incluye el dividendo del departamento donde viven pero que está a nombre de Rodolfo:

> Me depositan y ya no tengo plata en la cuenta, estoy pagando todo, tengo varias deudas; bueno, lo que siempre priorizo es la plata mensual que se la transfiero a Rodolfo... le paso la mitad de los gastos de nosotros, que son 200, y le paso otros 180 por una plata asociada al crédito y por una plata prestada (Beatriz, 32 años, psicóloga).

A pesar de que el costo de pagarle a Rodolfo deja a Beatriz sin dinero para poder sostener los gastos básicos, que debe usar la línea de crédito para llegar a fin de mes o usar los ingresos intermitentes que recibe por la consulta privada, Beatriz lo prefiere así. Según explica, se siente

> más tranquila, porque crecí en una familia donde mi mamá era la dueña de casa, entonces mi mamá siempre nos inculcó de que tenías que trabajar, de tener tus propias cosas, de no ser una mantenida, ¿"cachai"?,[3] entonces a mí eso me caló profundo, cualquier cosa que implicase que me pagaran algo que es mío, entonces mitad y mitad (Beatriz, 32 años, psicóloga).

Los soportes económicos que Rodolfo pueda entregarle a Beatriz están permitidos sólo en la medida en que en la modalidad de traspaso estén también definidas las formas de retribución del dinero prestado. En esta negociación descansa la "justicia" del acuerdo de apoyo. A pesar de que en el proceso Beatriz se va empobreciendo. Este acuerdo de traspasos de dinero dentro de la pareja, atados a una modalidad de pago definida, eran muy comunes en las parejas entrevistadas, particularmente en las que presentaban diferencias salariales importantes. Catalina (36 años, trabajadora social) y

[3] Chilenismo para "me entiendes".



Bastián (37 años, ingeniero); Laura (24 años, musicóloga) y Danae (30 años, diseñadora); Pedro (31 años, *junior*) y Loreto (29 años, abogada) y Maite (38 años, profesora de educación física) y Sebastián (29 años, profesor de educación fisica) se dividen los gastos mitad-mitad, y se apoyan económicamente a través de "préstamos" internos que eran sagradamente pagados por el deudor, independientemente de sus diferencias de ingreso.

En estas formas de circulación del dinero en el interior de la pareja se utilizan también otros instrumentos financieros de que se dispone. Las tarjetas de crédito de uso compartido eran una práctica muy común en las parejas entrevistadas y buscaba favorecer el acceso a los bienes de consumo del miembro "no financiarizado", o resolver colectivamente los requerimientos económicos y poder llegar a fin de mes. Esta modalidad de acceso al consumo era una práctica recurrente en las parejas de menores ingresos o aquéllas cuyos ingresos fluctuaban mes a mes. Si bien la modalidad era relativamente la misma (tener una tarjeta común que la utilizaba quien tenía que hacer una compra en específico), las modalidades de rembolso eran distintas. Mientras Gabriela (30 años, trabajadora social) y Germán (28, carabinero) se endeudaban con los instrumentos financieros de Germán y pagaban las deudas con los ingresos comunes, independientemente de quién o para qué haya realizado el gasto, Francisco (33 años, tecnólogo médico) y Constanza (32 años, administradora de empresas) usan la tarjeta de crédito de Francisco, quien se encarga mes a mes de supervisarla y ver el tema del pago: "nosotros hacemos compras por separado, sabemos qué hicimos cada uno de compras, entonces después nos dividimos los montos y cada uno paga lo que corresponde" (Francisco, 32 años, tecnológo médico).

El uso compartido de las tarjetas de crédito de uno de los miembros de la pareja era una estrategia que no sólo se ocupaba para poder "llegar a fin de mes", sino que también para algunas parejas era una manera de "inflar las tarjetas" de alguno de ellos para poder mejorar el historial de crédito. Para Agustina (29 años, dentista) y Darío (32 años, técnico) inflar las tarjetas de Agustina fue una estrategia para favorecer el acceso a un crédito hipotecario:

> Como Agustina no tenía un sueldo fijo ni nada, y no tenía cómo declarar renta, empecé a inflar las tarjetas, a modo de generar un historial bancario; entonces todas las compras las hacíamos con las tarjetas para que hubiera movimiento en su cuenta y ella comenzara a generar un historial, y así lo

> hemos hecho hasta el día de hoy. Es que la idea es que va más enfocado hacia adelante también, o sea que con la inflada de las tarjetas, que tenga un historial bancario estable, que realmente partió con poco cupo y ascendió rápidamente porque hicimos también otro plan estratégico donde pedíamos a tantos meses, pero pagábamos la deuda del total mucho antes, entonces se fue ganando de a poco (Darío, 32 años, técnico).

En alguna parejas uno de cuyos miembros estaba dentro del registro nacional de deudores (DICOM), inflar la tarjeta de crédito del otro era una estrategia para acceder al crédito "a través de otro", suavizar el consumo (Seefeldt, 2015), mejorar el historial de crédito y proyectar un crédito hipotecario. David (50 años, ingeniero industrial) y Leticia (35 años, prevencionista) llevan juntos once años, se casaron hace tres y tienen dos niños. David arrastra una deuda educativa desde los años ochenta y hace diez años decidió dejar de pagar. Según cuenta, tomó la decisión cuando su hijo mayor, de otra relación, entró a estudiar a la universidad. Para que él no tuviera que endeudarse asumió distintas deudas con casas comerciales y bancos transformado en "socio honorario de DICOM":

> Yo soy un paria de esta sociedad, no voy a ser sujeto de crédito nunca más en mi vida, porque llegó un momento en que me vi tan endeudado por el tema que te explicaba, por pagarle la universidad a mi hijo, después que me separé. No tengo crédito en ninguna parte. Ahora, desde hace unos diez años, ella tomó todos los créditos. Yo en un momento dejé de pagar todo lo que debía y no pagué y no pagué, no más (David, 50 años, ingeniero industrial).

Si bien acceder al crédito a través de Leticia les ha permitido a ambos poder responder a las necesidades económicas y de cuidado, en el momento de nuestra entrevista Leticia había adquirido a su nombre más de ocho deudas con distintos oferentes (bancos, casas comerciales, cajas de compensación, automotora, etc.). Ellos "bicicletan" todos los meses y esperan en un futuro próximo poder saldar todas las deudas que van dejando o que no pueden pagar a tiempo. La opción de "bicicletar" para poder llegar a fin de mes e inflar las tarjetas de crédito de Leticia la tomaron como una estrategia en dos sentidos: primero, como una manera de garantizar el acceso a una educación y salud privada para sus hijos y mantener, así, su calidad de vida; segundo, como una manera de acceder,



a mediano plazo, a un crédito hipotecario: "de aquí a dos años más, si logramos esa estabilidad, ahí nos compraríamos una casa, un departamento. Y ahí tendríamos que entrar a madurar la estrategia para que yo no aparezca con todas mis deudas" (David, 50 años, ingeniero). La estrategia que ellos pretenden realizar para comprarse un departamento es separarse, de manera que los bienes de Leticia no estén vinculados con las deudas de David. Con ello, dicen, podrán lograr sortear las deudas de David y consolidar sus proyectos familiares.

Los préstamos entre la pareja, los usos colectivos de los instrumentos financieros o el "inflar las tarjetas de crédito" de uno de los miembros de la pareja es una forma de resistencia cotidiana que las parejas desarrollan para soportar las precariedades económicas. Estas resistencias de "baja intensidad" o "por abajo" (Scott, 1985, en Rojas y Pérez-Roa, 2019), menos organizadas y fuertemente nutridas por las emociones, buscan desafiar los embates de la economía domestica; son "rituales de rebelión" (Gluckman, 1993 en Rojas y Pérez-Roa, 2019) que, a pesar de estar cargados por la fuerte presión económica, les devuelven a las parejas la sensación de que hay, al menos, un margen de maniobra en el cual pueden decidir cómo afrontar el endeudamiento.

Ajustar los proyectos futuros

Cada deuda que las parejas han adquirido va amarrada a una temporalidad de pago. Algunas se proyectan más a largo plazo, como las deudas educativas e hipotecarias, otras tienen un plazo de pago a mediano o corto plazo, como las deudas de consumo. Proyectar el pago de las deudas orienta las prácticas económicas de las parejas hacia nuevos rumbos y modifica en su andar las representaciones que las parejas realizan de estos nuevos rumbos (Pérez-Roa y Gómez, 2019). En este sentido, pensar que "algún día" terminarán de pagar las deudas es, para ellas, una posibilidad de proyectar nuevos futuros posibles.

Para algunas parejas, esos futuros se construyen a partir de plazos acotados, que marcan etapas temporalmente definidas por las cuotas que les quedan para reducir su carga financiera y alivianar sus finanzas. Al menos así lo entiende Gloria (35 años, ingeniera) y Rubén (30 años, técnico), quienes viven juntos en una casa propia en una comuna periférica de Santiago. Llevan casados seis años. Ambos trabajan de lunes a domingo. De lunes a viernes, Gloria trabaja en una empresa de importación y él trabaja en

el ejército como administrativo. Los fines de semanas ambos han asumido nuevos trabajos para incrementar sus salarios. El fin de semana Gloria trabaja en una empresa de servicios y Rubén reparte diarios. Su situación financiera es bastante crítica: tienen deuda de estudios, con casas comerciales, deudas bancarias, un crédito hipotecario, deudas municipales y con miembros de sus familias. Según cuentan, su situación empeoró cuando fueron estafados por una empresa piramidal y esa pérdida se les conjugó con los costos de la compra de su casa y con los créditos que tuvieron que solicitar para arreglarla. Sus deudas superan ampliamente sus ingresos: "cada vez que me pagan entro en depresión... se nos va toda la plata en pocos minutos. Todos los meses termino llorando en mi puesto de trabajo mientras voy pagando" (Gloria, 35 años, ingeniera). Dicen que sus expectativas futuras dependen de sus posibilidades de ir reduciendo sus deudas:

> Sí, el mes pasado no me alcanzó ni si quiera como pa'ir al supermercado, entonces… eh… nos proyectamos al 2019, porque al final, si lo hacemos antes y no funciona… Hay deudas que las termino el 2019, y la idea es ir pagando como las más chicas, por ejemplo el tema de la basura, salimos ahora a fin de año y serían 36 lucas [51$USD aproximadamente] que quedarían como disponibles, y tratar de ir pagando lo que más se puede, no más. No me puedo proyectar de acá a fin de año, sino que de acá al 2019. Igual que tampoco puedo decir que quizás a este otro año en mi pega me cambien de puesto de trabajo y gane más lucas. Si fuera eso quizás podría dejar de trabajar el fin de semana, entonces todo va dependiendo de las cosas que vamos logrando mientras avance el tiempo (Gloria, 35 años, ingeniera).

La posibilidad de proyectarse fuera de esta sensación de "endeudamiento perpetuo" (Han, 2011) depende para Rubén y Gloria de los tiempos de pago definidos por cada uno de los préstamos que han adquirido y de "los pagos que vayan logrando". En este sentido, la decisión de extender sus jornadas laborales es una manera de asumir los costos de sus deudas y sobreexigir su capacidad de trabajo para que las metas de pago se vayan alcanzando. Ampliar los horarios de trabajo es una estrategia particularmente usada por parejas que provienen de familias de menores recursos. Alejandro (28 años, técnico de nivel superior en construcción) y Florencia (27 años, técnica de nivel superior en construcción), por su parte, venden paltas (aguacates) en sus tiempos libres, a la vez que Ale-



jandro trabaja como chofer de Uber en el tiempo que le queda. Carolina (30 años) es profesora de literatura; luego de su jornada laboral da clases en preuniversitarios, colegios nocturnos o particulares. Jorge (39 años, técnico) trabaja los fines de semana de cajero en el metro, y Nidia (33 años, trabajadora social) de cajera en un supermercado.

Ahora bien, las parejas que logran idear proyectos futuros más a largo plazo lo hacen ajustando sus deseos a los límites que les impone la deuda y renunciar a las ideas que se habían construído de "cómo deberían ser las cosas". Carolina (30 años, profesora) y Diego (33 años, antropólogo) viven juntos desde hace dos años en un pequeño departamento de una comuna pericéntrica de Santiago. Carolina tiene una deuda de estudios con el Estado y con la universidad donde en la actualidad hace un *magister*. A pesar de que sólo por concepto de créditos paga 30% de su sueldo, paga religiosamente sus deudas todos los meses. Diego, por su parte, no ha podido titularse por la deuda que acarrea en su universidad. El no acceder al título le ha dificultado conseguir trabajos formales en su profesión. Hoy arrastra una deuda de más de 11.000 millones de pesos (22.000 USD aproximadamente), que no paga desde hace más de tres años. Su inestabilidad laboral lo llevó a un estado depresivo. En 2016, luego de muchos intentos fallidos por encontrar un trabajo estable, Carolina le pidió a Diego que se desentendiera de la búsqueda de trabajo y que tratara su depresión. Durante ese año Carolina asumió gran parte de los gastos de la casa y se encargó de la administración: "mi sueldo es el que sustenta la casa porque el de él va y viene... lo que gana él lo ocupamos para comprar cosas específicas pero no contamos con esa plata de manera regular". Dicen vivir siempre con lo justo; las deudas universitarias que acarrean les impiden asumir otros proyectos económicos: "sufrimos con las deudas, porque los ingresos son de los dos, tenemos una vida compartida, y no nos alcanza", dice Carolina. Poco antes de la entrevista, Carolina y Diego se habían comprometido. A pesar de que ambos querían casarse prontamente, no lograban definir cuándo ni cómo lo harían. Las deudas les han limitado la posibilidad de dar forma a su proyecto y les han exigido, particularmente a Carolina, renunciar a la idea que ella tenía sobre cómo debería ser su matrimonio:

> Yo siempre soñé con tener un matrimonio así tipo de sueño de hadas, y yo dije "pucha, es muy posible que tenga que renunciar a eso, porque yo me quiero casar con él, pero cuánto nos vamos a demorar en juntar la plata

para casarnos". Ahora en el banco tengo, no sé, 600 lucas [860 USD], que es lo que cobré de mi indemnización de la pega de la que me echaron injustamente, y entre medio entre los dos hacemos 25 millones de pesos en deudas, puede ser, sin haber salido nunca de vacaciones, sin haber salido del país, sin tener plata pa' nuestro matrimonio, es terrible. Es terrible, súper triste, y sobre todo considerando la manera en que vivimos, de una manera súper honesta, los dos trabajadores, esforzados, y es súper difícil realizarse como persona con un pie encima que es la deuda universitaria (Carolina, 30 años, profesora).

Al igual que Carolina y Diego, Fernando (31 años, piscólogo) y Valeria (23 años, profesora) también tuvieron que postergar su proyecto de matrimonio por no contar con los recursos suficientes. Si bien confían en que pronto podrán casarse, lo que las deudas no les han permitido resolver es el tema de los hijos. A pesar de que Valeria quiere tener hijos, Fernando no está dispuesto a soportar el costo económico que implicaría tenerlos en este contexto: "si tienes un hijo te casas con el sistema, porque tienes que darle la educación, tienes que darle la salud y tienes que trabajar como chino para que tu siguiente generación prospere dentro de este sistema, en lo económico... yo no tengo ninguna manera de hacer eso" (Fernando, 31 años, psicólogo). Si bien Fernando reconoce que su postura frente a la paternidad se inscribe en su experiencia de deudor, enfrentarlo de otra forma se le hace, en ese contexto, imposible.

Los ajustes de los proyectos futuros no sólo están relacionados con los hijos y el matrimonio, sino también con la posibilidad de retomar los proyectos de estudio truncados. En el caso de Valeria (26 años, técnica) y Camilo (28 años, funcionario de la armada), las deudas y las exigencias económicas les han obligado a postergar los estudios de enfermería de Valeria. En el caso de Gabriela (30 años, trabajadora social) y Germán (28, carabinero) la llegada de su hijo, las nuevas exigencias económicas y las deudas contraídas implicaron que Germán dejara de estudiar. Si bien, Valeria proyecta en un futuro cercano retomar sus estudios, para Germán ya no es una prioridad. Prefiere seguir una carrera en los carabineros de forma de mejorar sus ingresos. A su juicio eso es, a corto plazo, lo más eficiente.

En un contexto como el chileno, donde la mayoría de los proyectos personales implican una suma importante de dinero, los hijos, el matrimonio, la casa propia o retomar los estudios resultan difíciles de sostener



económicamente, en especial en el caso de nuestras parejas entrevistadas. Si bien algunas realizan ajustes y transforman sus expectativas a sus realidades de deudores, otras simplemente las dejan pasar, privilegiando proyectos que les permitan a corto plazo aumentar sus ingresos e ir transformando su plan de pago en una realidad menos agobiante. Esta captura de los futuros posibles que induce la deuda, particularmente lo que se proyecta a largo plazo, es uno de los elementos que más oprimen a las parejas deudoras. Restringir el futuro no sólo implica limitar sus posibilidades y proyectos, sino que también genera un estado de resignación y provoca que las personas se sientan responsables de sus destinos, y genera al mismo tiempo un ánimo de pasividad que hace que sientan que no pueden hacer nada frente a sus destinos.

Conclusiones

En este artículo se exploran tres negociaciones que realizan las parejas de adultos jóvenes de Santiago y Concepción en un contexto de alta presión económica generada por las deudas. Primero, analizamos los comportamientos financieros previos, que son heredados de sus familias de origen y que marcan tanto su relación con el dinero como con las deudas. Segundo, vimos la resistencia o las estrategias financieras que las parejas activan para maniobrar en conjunto su precariedad económica, que se observan tanto en la circulación de dinero dentro de la pareja como en los usos que dan a los instrumentos financieros. Tercero, se señalaron las negociaciones o ajustes a los proyectos futuros que realizan; dichos ajustes están fuertemente vinculados a la temporalidad de pago que les imponen las deudas asumidas.

Uno de los aspectos que destacan es el mandato moral que para las mujeres entrevistadas tiene la autonomía económica y cómo es estructurante de sus prácticas financieras. Este valor heredado, ya sea por diferenciarse de sus figuras maternas o por responder a un mandato explícito de las madres, impregna fuertemente la relación de las mujeres con el dinero, las deudas y la necesidad de mantenerlos como ámbitos separados de sus relaciones de parejas. Esto a pesar de diferencias salariales que existan en ellas. En este sentido, la autonomía económica parece privilegiarse por sobre la equidad en la distribución de los gastos.

Otro elemento relevante se refiere a los usos estratégicos que las parejas hacen de sus finanzas en un contexto de precariedad económica.

Asumen un "marco de calculabilidad", en el sentido de Villarreal (2014), que interpone objetivos comunes por sobre las presiones financieras y los costos que estas decisiones puedan implicar. En tal sentido, las estrategias de pago de deudas pueden ser una práctica de cuidado (Han, 2011), que les permite proteger económicamente a los suyos y proyectar un futuro común. Resistir a la presión de las deudas en pareja usando estrategias financieras, como inflar las tarjetas de crédito de uno de los miembros, es una manera de utilizar el pequeño margen de maniobra que el sistema financiero les deja para sostener económica y afectivamente sus proyectos.

En relación con las negociaciones que las parejas realizan de sus proyectos futuros, nuestros resultados nos permiten sostener que éstos se construyen a partir de la temporalidad de pago definida por los compromisos financieros adquiridos. Esa sujeción de los comportamientos futuros a través de los instrumentos de deuda ha sido uno de los elementos más analizados por la línea de los estudios de la gubernamentalidad (Lazzarato, 2011). En este sentido, nuestro trabajo da cuenta de cómo la posibilidad de proyectarse a futuro en pareja está fuertemente determinada por los montos de pago. En los discursos de las parejas sobre sus futuros posibles es donde aparecen con más fuerza la desesperanza y la resignación: proyectos de matrimonio, hijos y vivienda se suspenden indefinidamente, producto de obligaciones crediticias que se proyectan a largo plazo o por los altos montos adeudados. Ahora bien, la temporalidad de pago requiere que las parejas ajusten sus estrategias para aliviar los montos mensuales y así maniobrar de mejor manera las deudas. Esto implica que algunas extiendan sus jornadas laborales para aumentar sus ingresos y renuncien, por ende, al tiempo libre y al destinado a la pareja.

Entre todos los participantes de este estudio, al menos uno de los miembros de cada pareja es profesional, tiene un trabajo cuya remuneración supera la mediana nacional y, sin embargo, cargan con deudas que, de alguna forma u otra, les recuerdan que son profesionales que, por mucho que se esfuercen, no están donde "debieran" estar. En este sentido, creemos que sería interesante analizar con mayor profundidad los cruces entre desigualdad y endeudamiento problemático, sobre todo en una sociedad que desde octubre de 2019 no deja de reiterar públicamente su demanda de mayor dignidad.





Bibliografía

Antoniades, Andreas (2018). "Gazing into the Abyss of Indebted Society: The Social Power of Money and Debt". *Political Studies Review*, vol. 16, núm. 4, pp. 279-288. https://doi.org/10.1177/1478929918757135

Andrade, Camila (2020). "¿Cuánto más soporta el Pilar Solidario? La experiencia de la vejez en el Chile actual", en Kathya Araujo (dir.), *Hilos tensados, para leer el octubre chileno*. Santiago de Chile: Colección IDEA y Universidad de Santiago de Chile, pp. 217-241.

Araujo, Kathya (2020). "Desmesuras, desencantos, irritaciones y desapegos", en Kathya Araujo (dir.), *Hilos tensados, para leer el octubre chileno*. Santiago de Chile: Colección IDEA y Universidad de Santiago de Chile, pp. 15-36.

Banco Central de Chile (2018). *Encuesta financiera de hogares 2017*. Santiago de Chile: Banco Central de Chile. Recuperado de https://www.efhweb.cl/, consultado el 26 de febrero de 2021.

Belleau, Hélène y Caroline Henchoz (2008). "Introduction", en Hélène Belleau y Caroline Henchoz (ed.), *L'usage de l'argent dans le couple, pratiques et perceptions des comptes amoureux: perspective internationale.* París: L'Harmattan, col. Questions sociologiques, pp.7-29.

— (2017). *L'amour et l'argent*. Québec: Les éditions du remue-ménage.

Denegri, Marianela *et al*. (2012). "Escala de actitudes hacia el endeudamiento: validez factorial y perfiles actitudinales en estudiantes universitarios chilenos". *Universitas Psychologica,* vol. 11, núm. 2, pp. 497-509. https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy11-2.eaev

González López, Felipe (2018). "Crédito, deuda y gubernamentalidad financiera en Chile". *Revista mexicana de sociología*, vol. 80 núm. 4, pp. 881-908.

Dienst, Richard (2011). *The Bonds of Debt*. Londres: Verso.

Han, Clara (2011). "Symptoms of another life: Time, Possibility, and Domestic Relations in Chile's Credit Economy". *Cultural Anthropology,* vol. 26 núm. 1, pp. 7-32. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01078.x

Illouz, Eva (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en al capitalismo*. Buenos Aires y Madrid: Katz. https://doi.org/10.2307/j.ctvndv74r

James, Deborah (2019). "Owing Everyone: Debt Advice in the UK's Time of Austerity". *Ethnos*. https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1687544



Lazzarato, Maurizio (2011). *La fabrique de l'homme endetté: essai sur la condition néolibérale*. París: Éditions Amsterdam.

Lewin-Epstein, Noah y Moshe Semyonov (2016). "Household Debt in Midlife and Old Age: A Multinational Study." *International Journal of Comparative Sociology,* vol. 57, núm. 3, pp. 151-172. https://doi.org/10.1177/0020715216653798

Marambio-Tapia, Alejandro (2018). "Crédito y endeudamiento en hogares: Sobre la economía moral del proletariado postindustrial en Chile", en Felipe González y Aldo Madariaga (ed.), *La constitución social, política y moral de la economía chilena*. Santiago de Chile: RIL Editores, pp. 249-276.

Martuccelli, Danilo (2020). "El largo octubre chileno. Bitácora sociológica", en Kathya Araujo (dir.), *Hilos tensados, Para leer el octubre chileno*. Santiago de Chile: Colección IDEA y Universidad de Santiago de Chile, pp. 369-476.

Montgomerie, Johnna y Daniela Tepe-Belfrage (2016). "A Feminist Moral-Political Economy of Uneven Reform in Austerity Britain: Fostering Financial and Parental Literacy". *Globalizations,* vol. 13, núm. 6, pp. 890-905. https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1160605

Moulian, Tomás (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Müller, Lúcia (2014). "Negotiating Debts and Gifts". *Vibrant–Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 11, núm. 14, pp.191-221. https://doi.org/10.1590/S1809-43412014000100007

Ossandón, José *et al*. (2017) "Contabilidad en los márgenes. Ecologías financieras entre el *big* y *small data*". *Civitas*, vol. 17, núm. 1, pp. 1-26. *https://doi.org/10.15448/1984-7289.2017.1.25021*

Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2018). *El mercado laboral en Chile: Una mirada de mediano plazo*. Santiago de Chile: OIT Cono Sur.

Pérez-Roa, Lorena y Javier Donoso (2018). "Redes de intercambio y de pago de deudas en parejas jóvenes endeudadas de Santiago de Chile". *Revista Intervención,* vol. 8, núm. 2, pp. 23-38.

— y Matías Gómez Contreras (2019). "Deuda, temporalidad y moralidad: proceso de subjetivación de parejas jóvenes profesionales". *Psicoperspectivas,* vol. 18, núm. 3. https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol18-Issue3-fulltext-1646







— (2014). "El peso real de la deuda de estudios: la problemática de los jóvenes deudores del sistema de financiamiento universitario de la CORFO pregrado en Santiago de Chile". *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, vol. 22, núm. 75. http://dx.doi.org/10.14507/epaa.v22n75.2014

— (2018). "Debt Management by Young Couples from Santiago, Chile: From family networks towards the financial system". *Economic Sociology. The European electronic newsletter,* vol. 20, núm. 1, pp. 27-33.

— (2020). "Consumo, endeudamiento y economía doméstica: una historia en tres tiempos para entender el estallido social", en Kathya Araujo (dir.), *Hilos tensados, Para leer el octubre chileno*. Santiago de Chile: Colección IDEA y Universidad de Santiago de Chile, pp. 83-106.

Pollard, Jane (2013). "Gendering Capital: Financial Crisis, Financialization and (an Agenda for) Economic Geography". *Progress in Human Geography*, vol. 37, núm. 3, pp. 403-423. https://doi.org/10.1177/0309132512462270

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-Chile (PNUD-Chile) (2017). *Desiguales. Orígenes, cambios y desafíos de la brecha social.* Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Rojas, Carolina y Lorena Pérez-Roa (2019). "Estrategias, resistencias y disidencias. Nuevos objetos de intervención e investigación interdisciplinaria". *Revista Persona y Sociedad,* vol. 33, núm. 1, pp. 1-10. https://doi.org/10.11565/pys.v33i1.253

Ruiz, Carlos y Giorgio Boccardo (2015). *Los chilenos bajo el neoliberalismo. Clases y conflicto social*. Santiago de Chile: Nodo XXI.

Seefeldt, Kristin S. (2015). "Constant Consumption Smoothing, Limited Investments, and Few Repayments: The Role of Debt in the Financial Lives of Economically Vulnerable Families". *Social Service Review*, vol. 89, núm. 2, pp. 263-300. https://doi.org/10.1086/681932

Silva-Segovia, Jimena y Siu Lay-Lisboa (2017). "The Power of Money in Gender Relations From a Chilean Mining Culture". *Affilia*, vol. 32, núm. 3, pp. 344-358. https://doi.org/10.1177/0886109916689784

Salazar, Lourdes A. (2014). "Prácticas financieras riesgosas para afrontar la crisis económica en los hogares: entre malabarismos con el dinero y sobreendeudamiento". *Desacatos*, núm. 44, pp. 51–66. https://doi.org/10.29340/44.448



Stecher, Antonio y Vicente Sisto (2020). "Trabajo y precarización laboral en el Chile neoliberal. Apuntes para comprender el estallido social de octubre 2019", en Kathya Araujo (dir.), *Hilos tensados, Para leer el octubre chileno*. Santiago de Chile: Colección IDEA y Universidad de Santiago de Chile, pp. 16-37.

Valentine, Gill (1999). "Doing Household Research: Interviewing Couples Together and Apart". *Area,* vol. 31, núm. 1, pp. 67-74. https://doi.org/10.1111/j.1475-4762.1999.tb00172.x

Villarreal, Magdalena (2008). "Sacando cuentas: prácticas financieras y marcos de calculabilidad en el México rural". *Revista Crítica en Desarrollo,* núm. 2, pp. 131-149.

— (2014). "Regimes of Value in Mexican Household Financial Practices". *Current Anthropology*, vol. 55, núm. S9, pp. S30-S39. https://doi.org/10.1086/676665

Zelizer, Viviana (2009). *Negociando la intimidad*. Buenos Aires: FCE.

— (2011). *El significado social del dinero*. Buenos Aires: FCE.

— (2015). *Vidas económicas: cómo la cultura da forma a la economía*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Col. Clásicos Contemporáneos.

Žitko, Mislav (2018). "Governmentality verus Moral Economy: notes on the debt crisis". *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, vol. 31, núm. 1, pp. 68-82. https://doi.org/10.1080/13511610.2018.1429897

Lorena Pérez-Roa es profesora asistente de Trabajo Social en la Universidad de Chile e investigadora asociada de la Iniciativa del Milenio de Chile sobre Autoridad y Asimetrías de Poder. Es doctora en Ciencias Humanas por la Universidad de Montreal, magíster en Antropología por la Universidad de Chile y licenciada en Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación se centra en las relaciones socioeconómicas, las prácticas financieras de los hogares y la financiarización de la vida cotidiana.



TEMÁTICAS

LAS SOMBRAS DE LOS FUTUROS QUE YA NO SON: LAS RECONFIGURACIONES SOCIALES DE LA ESPERANZA EN LA CIUDAD DESINDUSTRIALIZADA DE ERRENTERIA, PAÍS VASCO

THE SHADOWS OF FUTURES GONE BY: SOCIAL RECONFIGURATIONS OF HOPE IN DEINDUSTRIALIZED CITY OF ERRENTERIA, BASQUE COUNTRY

Uzuri Aboitiz*

Resumen: Errenteria ha sido históricamente uno de los principales focos industriales vascos, lo que en los sesenta y los setenta le permitió alcanzar el pleno empleo y la estabilidad laboral, sobre todo del empleo industrial masculino, hasta que a mediados de los setenta los gobiernos de la transición comenzaron a reestructurar las industrias, supuestamente para preparar la entrada a la Comunidad Económica Europea y el desafío de la competitividad del mercado libre. A la pérdida de miles de puestos de trabajo le siguió una desregulación del mercado laboral que generó una mayor precarización de las condiciones de vida, lo cual se intensificó por la crisis financiera del 2008 y las políticas de austeridad. En este artículo me propongo mostrar cómo, para las generaciones más jóvenes de esta ciudad, los futuros pasados siguen proyectando sombras en las formas de contemplar ahora un futuro marcado por una creciente incertidumbre. En ese sentido, discuto el sentido común de "retroceder", señalando que retroceder no sólo parece aludir a que los logros de las generaciones pasadas se deshacen, sino a una reconfiguración confusa de lo que pueden esperar ahora del futuro.

Palabras claves: Errenteria, esperanza, ajuste estructural, incertidumbre, prosperidad, desindustrialización, temporalidad.

* Universidad de Barcelona.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 56-85
Recepción: 14 de abril de 2020 • Aceptación: 6 de junio de 2020
https://encartes.mx



THE SHADOWS OF FUTURES GONE BY. SOCIAL RECONFIGURATIONS OF HOPE IN DEINDUSTRIALIZED CITY OF ERRENTERIA, BASQUE COUNTRY

Abstract: Errenteria has historically been one of the main industrial cities in the Basque Country, which helped it reach full employment levels and job stability in the sixties and seventies, particularly regarding male industrial jobs, up until the mid-seventies, when the transition governments began restructuring industries, allegedly to prepare for the entry into the European Economic Community and for the challenge of a free market. The loss of thousands of jobs was followed by a deregularization of the labor market, which led to a great decrease in the standards of living, which was intensified by the financial crisis of 2008 and austerity policies. This article aims to show how, for the younger generations of this city, past futures keep casting shadows on the ways of viewing a future marked by an increasing uncertainty. In this sense, I discuss the common sense of "going backwards", pointing out that going backwards seems to allude, not only to the crumbling of the achievements of past generations, but also to a confusing reconfiguration of what they can now expect of the future.

Keywords: hope, structural adjustment, uncertainty, prosperity, deindustrialization, temporality.

¿Qué sucede cuando el futuro no se configura de la manera que se esperaba y planeaba? Este artículo explora cómo la gente de una ciudad desindustrializada del País Vasco reconfigura las esperanzas a futuro al tiempo que está experimentando una movilidad social descendente. Mi hipótesis consiste en que la transición de una organización social basada en la estabilidad y seguridad socioeconómicas a otra basada en la incertidumbre y la precariedad se ha reflejado en la producción de las esperanzas actuales, en tanto que se da una tensión entre las expectativas personales, las posibilidades de diseñar proyectos de vida y las posibilidades reales de llevarlos a cabo. Economistas feministas como Amaia Pérez Orozco (2014) o Mona Motakef (2019), entre otras, han descrito esto como una "precariedad generalizada de la vida",[1] con la intención de describir la inseguridad en el acceso sostenido a los recursos que se necesitan para vivir

[1] La precariedad para estas autoras abarca dimensiones amplias de la vida como los ingresos, el empleo, la educación, la salud, la vivienda, la atención, red social o el bienestar social.

vidas significativas (nociones de bienestar que siempre son definidas histórica y socialmente), lo que genera pérdida de agencia y de las capacidades y posibilidades de considerar y hacer planes a futuro.

Para ello, me apoyo en una investigación etnográfica entre los años 2017 y 2018 en Errenteria, una antigua ciudad industrial del País Vasco, hoy desindustrializada, al haber devenido, como otros antiguos bastiones industriales de Europa, periférica dentro de los circuitos de acumulación y de distribución del capital globalizado. Hoy Errenteria es una ciudad de servicios echada a menos del cinturón de Donostia-San Sebastián, que situada al norte de España y a pocos kilómetros de la frontera con Francia, tenía, en 2019, 39 471 habitantes. En la actualidad, la mayoría trabajan fuera de la ciudad, y Errenteria ocupa, más que otras ciudades, las escalas más bajas del mercado laboral, con una de las rentas de trabajo más bajas del territorio y donde la mitad de los asalariados es ya eventual (Eustat, 2016). El sentimiento de marginación política y económica de la población es un palpable resultado de una larga dinámica vinculada con el desmantelamiento del capitalismo industrial y el vaciamiento del modelo de bienestar fordista, el cual ha producido, utilizando los términos de Raymond Williams (1977), una "estructura de sentimiento" de abandono social de una ciudad que hasta hace poco fue sinónimo de prosperidad y milagro económico.

Es este momento de transformación material e ideológica el que quiero captar en el artículo. Lo que sostengo es que, en la actualidad, las vidas contemporáneas se encuentran atrapadas entre la semántica de la prosperidad de la sociedad industrial y la vivencia de la incertidumbre actual. Y es que, como apuntan Susana Narotzky y Niko Besnier (2014: 58), si bien

Ilustración 1
Llegada a Errenteria en tren. Fotografía tomada durante el trabajo de campo 2017-2018



Autoría: Uzuri Aboitiz.



la incertidumbre no es algo excepcional y más bien ha sido norma en la mayoría de contextos históricos, culturales y sociales, lo cierto es que sí ha chocado con el periodo de estabilidad vivido en Europa a partir de la Segunda Guerra Mundial. Pero además Nauja Kleist y Stef Jansen (2016: 375) añaden que el marco del presente está caracterizado por una intensificación de la incertidumbre y la imprevisibilidad para amplias capas sociales, ya sea por la sensación de riesgo (Beck, 1992), por la percepción de incontrolabilidad generada por la velocidad (Bauman, 1998) o por el debilitamiento del proyecto modernizador (Escobar, 2010), entre otros factores.

Por todo ello, me interrogo acerca de cómo se están reconfigurando las esperanzas en este momento de transformación, poniendo especial atención a los razonamientos temporales. Y es que, como dice David Zeitlyn (2015: 399), los "futuros pasados", aquellos que un día fueron posibles y hoy ya no lo son, o no por lo menos con la misma certeza, arrojan "sombras" en las formas en las que la gente puede y se atreve a calcular y desear. De hecho, en este preciso momento, la gente está decidiendo qué creencias, suposiciones, verdades o confiabilidades forjadas en el modelo económico anterior rescata y cuáles deja atrás.

Para abordar la reconfiguración de las esperanzas me apoyo en el trabajo de campo de quince meses en Errenteria, en el que estudié los "marcos de oportunidad" y los "marcos de significación" por los cuales los vecinos y vecinas persiguen unas vidas que consideran "dignas de ser vividas".[2] Inspirada en el dispositivo metodológico de la "etnocontabilidad" de Alain Cottereau y Mokhtar Mohatar Marzok (2012), el trabajo de campo consistió en compartir el espacio de vida y de relación con los vecinos y las vecinas, viviendo en la misma casa con algunos de ellos, y siguiendo paso a paso en la medida de lo posible y con distintas intensidades según el vínculo construido, las formas de valorar que tenía la gente en la consecución de sus proyectos vitales. Es decir, el objetivo no era otro que fijarme en las formas en que la gente actúa y se esfuerza para llevar lo

[2] Utilizo las nociones de marcos de oportunidad y marcos de significación en un sentido similar a Benoit de L'Estoile (2014), en tanto la primera hace referencia al campo que define en un momento dado las condiciones de vida, tanto materiales como simbólicas, y la segunda como el marco cognitivo y normativo utilizado por las personas para dar sentido a su mundo y actuar sobre él.



que considera una "buena vida" en un marco económico determinado. En definitiva, observar en la situación qué es lo importante en la vida, en todos sus aspectos y mediante uso de varias técnicas: cuadernos de contabilidad, diarios de campo, usos del tiempo cotidiano, entrevistas en profundidad, historias de vida o trayectorias laborales y residenciales. En total realicé cuarenta y cuatro entrevistas formales a veintisiete vecinos y vecinas. Aun así, las conversaciones informales y las discusiones grupales en contextos informales son más y tienen un valor incalculable en esta investigación.

En concreto, en este artículo muestro los casos de estudio de tres hijos de familias relacionadas con el trabajo industrial, con los que mantuve una estrecha relación, así como con sus familias y amigos: Ana, una mujer de cincuenta y dos años, acostumbrada a buscarse la vida con empleos que duran apenas unos meses; Álex, un hombre de cuarenta y dos años, socio cooperativista desde hace más de dieciséis años; y Eli, una mujer de treinta y siete, perceptora de ayudas sociales desde hace más de diez años. El diálogo entre los tres casos, que viven configuraciones diversas de incertidumbre, creo que permite obtener una visión amplia de la producción y reproducción de las esperanzas actuales en la ciudad de Errenteria.

El fin de la *Pequeña Manchester*

La expansión industrial de Errenteria fue de las más tempranas de España, y ya en el último tercio del siglo XIX contaba con una actividad industrial diversificada que abarcaba producción de metal, papel, textil y alimentación. De este modo, para principios del siglo XX, Errenteria empezó a ser conocida como "la pequeña Manchester" por la cantidad de fábricas, chimeneas y talleres que llenaban la ciudad, y se convirtió junto al puerto de Pasaia en uno de los principales focos industriales vascos (Barcenilla, 1999: 38-39). Una de esas míticas fábricas, que llenaba con su aroma la ciudad, era la fábrica de Galletas Olibet (ilustración 2).

Sin embargo, este desarrollo industrial se vio frenado con la Guerra Civil española y no tuvo un nuevo despegue hasta los años sesenta, cuando la dictadura franquista rompió con su política de autarquía e inició un nuevo periodo desarrollista (1959-1975) (Palomera, 2015: 17). Fue entonces cuando Errenteria y otras tantas ciudades vivieron un segundo *boom* industrial. Así, a pesar de la represión y la falta de libertad sindical de aquellos años, Errenteria vivió una época si no del pleno empleo, sí del

Ilustración 2
Empacadoras de Olibet

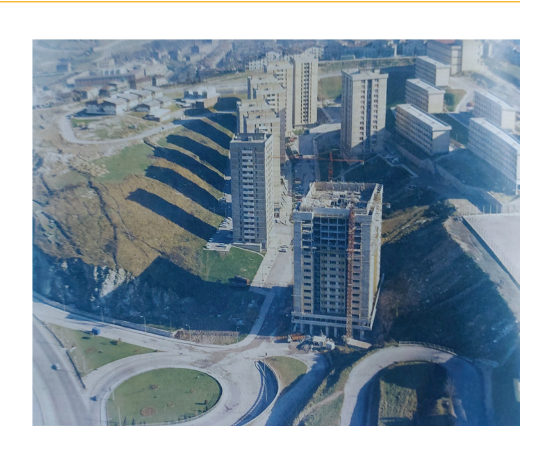


Fuente: Joxeba Goñi (1969). *Historia de Rentería*. San Sebastián: Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián.

empleo abundante, donde la estabilidad socioeconómica era una realidad, en especial para los hombres que se empleaban en la industria. La ciudad pasó de tener 12 000 habitantes en la década de los cincuenta para rebasar los 46 000 a mediados de la década del setenta. Y es que, en muy poco tiempo, la ciudad se convirtió en el horizonte de miles de personas provenientes de pueblos vecinos, así como de zonas rurales del centro y sur de España que tenían la esperanza de una vida mejor ligada al empleo industrial. Como vemos en la siguiente imagen (ilustración 3), de la nada se construyeron barrios enteros para acoger a las miles de personas que llegaban a Errenteria en busca de un futuro mejor.

Sin embargo, los llamados años milagrosos se interrumpieron a mediados de los setenta, cuando el sistema de mecanismos internacionales que había apoyado los patrones de acumulación de capital en las décadas precedentes comenzó a desmoronarse. Más allá de la tan mencionada crisis del petróleo, los factores que llevaron a esta situación son muchos, y como menciona Jaime Palomera (2015: 25), destacan el fin del acuerdo de

Ilustración 3
Obras de construcción del barrio obrero de Capuchinos en los años 1973 y 1974



Fuente: Archivo Municipal de Errenteria A015F201.



Bretton Woods, el aumento de la competencia en el sistema mundial con la aparición de nuevos actores, el problema del exceso de capacidad industrial o la caída de las tasas de beneficio. Como consecuencia de todo ello, la industria entró en crisis, y con ello se quebró el modelo socioeconómico basado en la centralidad del empleo como garante de protección social y como mecanismo para trayectorias de vida estables y ascendentes.

En el contexto español la crisis de los setenta coincidió con la muerte de Franco, y por lo tanto, con un momento histórico de auge de esperanzas de una vida mejor, ya sin dictadura. Sin embargo, el contexto de transición fue utilizado para gestar un discurso en el que se insistió que el camino hacia la democracia requería de paz y estabilidad, por lo que se pidió a las clases trabajadoras *sacrificarse*. A grandes rasgos, se consolidó la idea de que para salir de la crisis se necesitaba moderación salarial, ya que de este modo las empresas en crisis aumentarían sus beneficios, los reinvertirían y crearían más puestos de trabajo. A cambio, el Estado empezó a desarrollar las estructuras de bienestar en todos los ámbitos, internalizando en cierta forma los conflictos crecientes entre capital y trabajo, y según algunos autores como Bibiana Mendialdea y Nacho Álvarez (2005), conteniendo el malestar social y los posibles procesos revolucionarios.

Poco después, y con el objetivo de salir de la crisis, se dio el primero de una serie de acuerdos conocidos como los Pactos de la Moncloa (1977), en el cual, siguiendo las directrices del FMI y la OCDE, las principales fuerzas políticas y los dos sindicatos mayoritarios del país firmaron un tratado mediante el cual, según Miren Etxezarreta (1991), se despidieron del modelo fordista a favor de las ideas liberales que fueron tomando centralidad. Y es que, como recoge Jaime Palomera (2015: 29-30), se dejó atrás el horizonte de pleno empleo y el fin de la política económica se redujo a la búsqueda de crecimiento, productividad y competitividad, marcando como prioridad la integración internacional de la economía española a través de la liberalización. Éste era el camino, se dijo, para alcanzar los estándares de bienestar que había en otros Estados europeos.

Para ello, los Pactos de la Moncloa apuntaron a dos procesos de liberalización y desregulación. Por un lado, se dio una liberalización parcial del sistema financiero. Por el otro, buscaron la reestructuración del mercado laboral, desregulando algunos de los derechos que habían sido adquiridos por los trabajadores y reforzando formas de gestión de la fuerza de tra-

bajo. Ahora bien, lo interesante aquí, como puntualiza Elsa Santamaría (2009: 74), no es que estas formas de flexibilización fueran novedosas, de hecho, no eran desconocidas anteriormente, sino que comenzaron a ser expandidas y legitimadas en el contexto de cambio social.

La promesa neoliberal de que el aumento de los beneficios empresariales generaría más empleo pronto resultó ser un espejismo. Con la liberalización de la economía y la atenuación de las fronteras comerciales, la industria local no pudo competir con las producciones más baratas de otros países. De hecho, las antiguas fábricas de Errenteria seguían especializadas en sectores tradicionales de poco valor añadido, basadas en el uso extensivo de mano de obra y con un desarrollo tecnológico lleno de carencias.

Es así como, en los ochenta, comenzó el proceso de desindustrialización bajo el eufemismo de la "reconversion industrial". La reconversión no fue otra cosa que un conjunto de medidas financieras, fiscales, laborales y tecno-organizativas dirigidas por el Estado y orientadas a la modernización de los sectores maduros afectados por la crisis (Torres, 1991: 166). La idea era transitar hacia una industria de valor añadido, con empresas de menor tamaño y con buena capacidad exportadora. Sin embargo, en la práctica dichas políticas significaron el desmantelamiento de gran parte de la industria pesada que los poderes públicos habían dado por perdida. Así, si en 1975 había 10 003 empleos fabriles en Errenteria, en 1986 pasó a haber 5 726, lo que representa que entre 1975 y 1986 se perdieron más de 300 empleos fabriles al año (Picavea, 1988: 21).

En medio, cientos de personas desplazadas a otros lugares, prejubiladas o despedidas que veían impasibles el fin de una forma de vida (Valdaliso, 2003; Barcenilla, 2004; Lacunza, 2012; Olaizola y Olaberria 2015; Ruzafa, 2017). Los despedidos volvían a casa sin expectativa laboral ninguna, al observar un mercado laboral incapaz de absorber a miles de trabajadores sobrantes en las nuevas condiciones productivas. De este modo, la ciudad pasó de una situación de prácticamente pleno empleo a mediados de los setenta, a una tasa de desempleo de 28.66% en 1986, lo que equivale a 4 500 personas desempleadas, o lo que es lo mismo, un desempleado de cada 2.48 personas (Picavea, 1988: 19).

No obstante, detrás de ese desempleo no sólo se encontraban los trabajadores industriales que se habían quedado recientemente sin trabajo. Por un lado, los jóvenes de la generación del *baby boom* se encontraron con



un mercado laboral sin oportunidades para ellos. De hecho, en 1986, la mitad de los que buscaban empleo eran personas que no habían trabajado con anterioridad (Picavea, 1988: 19). La crisis industrial se cebó también con las mujeres, y el desempleo entre ellas llegó alcanzar el 30% en 1986 (Picavea, 1988: 23). Muchas perdieron su empleo estable en la fábrica bajo el argumento de que no había trabajo para todos, que no quería decir otra cosa que los hombres tenían mayor legitimidad para acceder y mantener el trabajo industrial y el *salario familiar.*

Dice Susana Narotzky (2016) que ante el fuerte desempleo estructural que se vivía en los ochenta, todas las esperanzas se depositaron en la inminente entrada a Europa. Sin embargo, la incorporación en 1986 a la Comunidad Económica Europea (CEE) resultó tener un precio alto, en tanto que los gobiernos de otros países vieron los salarios más bajos en España como una amenaza para sus sectores industriales y agrarios, por lo que exigieron al gobierno español que, por una parte, dejara de subvencionar a la industria nacional y, por otra, que abriera la vía de la privatización. La idea de "no perder el tren de Europa" y la modernidad fue repetida por las elites políticas, económicas y sindicales como un argumento a favor de la reestructuración de la industria y de la adopción de un modelo económico particular cada vez más neoliberal[3] (Narotzky, 2016: 26). De hecho, como apunta Miren Etxezarreta (1991), la incorporación se tradujo en una marginación y subordinación de la industria española a los intereses específicos de las grandes multinacionales europeas, al tiempo que orientó la economía del país a las estrategias financieras e inmobiliarias.

La incorporación a Europa representó para Errenteria el fin definitivo de "la pequeña Manchester". Más fábricas cerraron ante las dificultades de competir en el mercado internacional, y el resto prácticamente fueron adquiridas por capitales europeos. De hecho, una parte de la desindustrialización de aquellos años fue consecuencia de la deslocalización. El cierre de las grandes fábricas desató de nuevo una reacción en cadena:

[3] Véase la genealogía del neoliberalismo que presenta Harvey en *Breve historia del neoliberalismo* (2007). El neoliberalismo se basa en las teorías que sostienen una fe ciega en la economía de mercado como institución social. Aunque el neoliberalismo no es un cuerpo de doctrinas homogéneo, sí se trata de una corriente en la que priman las actuaciones económicas de los agentes individuales, personas y empresas privadas, sobre las acciones de la sociedad y del Estado.

con su cierre, bajaron las persianas algunos talleres y comercios. La ciudad comenzó una carrera hacia la terciarización; no porque el empleo en este sector ascendiera, de hecho también disminuyó, pero su peso relativo ascendió (Picavea, 1988: 23).

Poco a poco, y tal como recogen distintos indicadores del Instituto Vasco de Estadística, las reformas laborales empezaron a dar sus frutos, y consiguieron crear algo de empleo (de 1986 a 1991 la población ocupada de Errenteria creció en casi 2 000 personas) con base en la expansión de los contratos de corta duración, con un aumento de la temporalidad desconocida, o al menos no registrada oficialmente hasta entonces, que creció en ese periodo 244%. Pero además, la creación del empleo temporal fue de la mano de la destrucción del empleo fijo. En ese mismo periodo se perdieron más de 1 000 contratos fijos. De este modo, si a finales de los ochenta 90% de la población asalariada tenía contrato fijo, a comienzos del noventa la cifra bajó a 60%. Iba quedando claro que en el nuevo modelo, el mercado era incapaz de absorber una población asalariada como lo había hecho. Comenzaba aquí "el mercado laboral dual", en tanto que, como resaltan Elsa Santamaría (2009: 75) o Jaime Palomera (2015: 35), se hizo visible la fragilidad de la forma asalariada de trabajo en la que se basaba el orden social, lo que borró la frontera que separaba a los trabajadores protegidos de los trabajadores sin protección.

La agonía llegó a los hogares cuando los subsidios por desempleo empezaron a agotarse. De hecho, a finales de los ochenta un informe elaborado por el gobierno vasco dictaminó que algo más de una quinta parte de los hogares vascos se encontraban en situación de pobreza (Gobierno Vasco, 1987: 77), debido al mencionado desempleo creado durante esos años y a la expansión del trabajo eventual y precario. En efecto, tal como muestran Bibiana Mendialdea y Nacho Álvarez (2005), las políticas de flexibilidad llevadas durante estos años hicieron emerger el *working poor* o pobreza laboral, es decir, personas que a pesar de una relación laboral normalizada se sitúan por debajo del umbral de la pobreza, lo que expresa la ruptura con el periodo fordista que arrinconó la pobreza en aquellos colectivos que no participaban con normalidad en el proceso del trabajo asalariado.

La ciudad quedó sumergida en una profunda crisis que abarcó toda la década de los noventa. Los empleos estables seguían destruyéndose con el cierre continuado de las fábricas, y aunque levemente, también se redujo el temporal. Las ruinas industriales configuraron el paisaje urbano y emo-

cional de aquella época. La población comenzó a descender hasta caer por debajo de los 40 000 habitantes. Errenteria pasó de ser un horizonte de vida a convertirse en una ciudad sin futuro.

Sin embargo, a mediados de los noventa la luz al final del túnel comenzó a aparecer en forma de ingentes cantidades de dinero público para el desarrollo de infraestructuras y equipamientos públicos, en gran parte de las ayudas que provenían de la Unión Europea. Con ello, se entró en una vorágine constructiva. Las obras públicas se convirtieron en un elemento económico clave de este periodo. La modernidad había llegado. En Errenteria, el ayuntamiento reconvirtió el suelo, que pasó de industrial a urbano y revalorizó como la espuma el metro cuadrado, y con ello las ruinas industriales dejaron sitio a parques, plazas, estacionamientos, viviendas y nuevos equipamientos públicos, comerciales y culturales (Benito, 2007: 46). En las siguientes imágenes (ilustraciones 4 y 5) se observa la antigua fábrica de Niessen, que dio paso a un espacio compuesto por plaza, centro comercial y varios espacios culturales.

De este modo, a finales de los noventa y principios de los dos mil se vivió una expansión económica que redujo considerablemente las dramáticas tasas de desempleo. Con ello Errenteria pasó de tener casi 30% de desempleo a finales de los noventa a 11.8% en 2001 (Eustat, 2016b). Son



Ilustración 4
Antigua fábrica de Niessen en los años setenta

Fuente: https://new.abb.com/es/100niessen/historia, consultado el 14 de abril de 2020.



Ilustración 5
Actual Centro Cultural Niessen

Fuente: http://www.centrocomercialniessen.com/el-centro/introduccion, consultado el 19 de febrero de 2021.

muchos los factores que pudieran explicarlo, muy unidos a la terciarización de la economía, entre los que destacan el auge de la construcción, el transporte, el comercio, la hostelería o los servicios inmobiliarios, así como el fortalecimiento del sector público y el consecuente aumento del empleo público en todos los ámbitos. Pero a rasgos generales, son dos las razones principales detrás de esta expansión económica.

Por un lado, y tal como estudia Pablo Lopez Calle (2018: 6), gracias a la financiarización de la economía, vinculada en parte con el endeudamiento de los hogares derivado de la diferencia de sus necesidades de reproducción y sus condiciones como fuerza de trabajo. Una financiarización que sostuvo coyunturalmente niveles de consumo que no se correspondían con los salarios de sus trabajos, lo que dio lugar a una burbuja de empleo y consumo. Por el otro, y como sostiene Jaime Palomera (2015: 35), por una mayor precarización del trabajo apoyada en sucesivas reformas laborales. Y es que, si bien estas transformaciones económicas hicieron surgir nuevas profesiones gracias al acceso en masa a las universidades de las nuevas generaciones, lo que a su vez se reflejó en un cambio en la estructura ocupacional con un crecimiento de empleos cualificados, también es verdad que al mismo tiempo se extendieron los empleos precarios, temporales y parciales unidos a las necesidades de los nuevos sectores emergentes.

De este modo, el mercado laboral quedó segmentado por una clase de trabajadores con contratos fijos y estables, por una parte, y por trabajadores encadenados a contratos temporales y al subempleo por otra. En 2001 en Errenteria, 66% de las personas asalariadas tenían un contrato fijo, frente a 34% con contrato temporal (Eustat, 2016). Errenteria, con unos niveles de formación visiblemente inferiores que los del territorio, alimentó en mayor medida que la provincia este segmento. El "ejército de reserva" de este último segmento, clave en la expansión económica de aquellos años, estaba compuesto básicamente por mujeres, jóvenes y migrantes extracomunitarios que llegaron masivamente a la ciudad a partir de los primeros años del nuevo siglo y ocuparon las peores posiciones del mercado laboral: como mozos en el puerto de Pasaia o en las cadenas logísticas de las empresas de transporte, de peones en la construcción, de dependientas y auxiliares de camareras en las grandes superficies, así como de trabajadoras domésticas.

El estallido financiero de 2007-2008 vino a manifestar la fragilidad de esta expansión, basado en la burbuja inmobiliaria, en el endeudamiento

de los hogares y la precarización de las condiciones de trabajo. Si bien la crisis generada en Errenteria no tenía parangón con lo que había sucedido años atrás, ni se parecía a la realidad dramática de otros lugares dependientes del turismo y la construcción, la tasa de paro también se disparó en la ciudad hasta alcanzar el 15.8% en el 2015 (Eustat, 2016b). Pero además, las políticas de austeridad basadas en los recortes del gasto público, las privatizaciones, las restricciones en la asistencia social o las reformas laborales y de pensiones, entre otros factores, intensificaron la precarización de las condiciones de vida y de trabajo de amplias capas sociales. Esto, junto con una intensa moralización sobre que habían "vivido por encima de sus posibilidades", vendría a redefinir los marcos políticos de redistribución forjados por el Estado keynesiano fordista y reconfigurar de paso el horizonte y las esperanzas de la clase media.

Ilustración 6
Niño jugando en el barrio obrero de Capuchinos



Foto donada por un interlocutor de Errenteria.

La ruptura generacional: de los pasados prósperos y los presentes precarios

Ana, Álex y Eli provienen de familias de entornos rurales que llegaron a Errenteria con la esperanza de que el trabajo industrial les garantizaría una vida mejor. Atraídos por la rápida industrialización, la abundancia del trabajo y el crecimiento económico que parecía vivir la ciudad, vieron en Errenteria la forma de prosperar y vivir dignamente.

Ana, provenía de una de familia rural del centro de España que se terminó convirtiendo en una de las familias protagonistas del primer flujo migratorio del siglo xx hacia Errenteria. Su madre, maravillada de la vida que decía disfrutar su hermana, que había migrado en los cincuenta a la

ciudad, convenció pocos años después a su pareja para que empezaran un nuevo proyecto de vida en el norte. En pocos años, él consiguió trabajo en una de las grandes fábricas de la ciudad, y ella se encargó de criar a los tres hijos que tuvieron.

De igual manera, a principios de los sesenta la madre de Álex dejó con diecisiete años su pequeño pueblo rural del norte siguiendo a tantas otras vecinas que empezaron a emplearse en las grandes industrias de Errenteria y Pasaia. Ahí conoció al que sería su marido, un joven de un pueblo aledaño apasionado por el campo, pero convertido en albañil. La madre de Álex trabajó en la fábrica hasta que la comentada *reconversión industrial* la terminó de expulsar, y desde entonces la familia se apoyó en el dinero que traía el padre a casa. Ella crió a los cuatro hijos que tuvieron, y él trabajó en la construcción por cuenta propia hasta que se prejubiló a principios del 2000.

La madre de Eli también depositó su esperanza en que el trabajo industrial posibilitaría un futuro mejor. Por eso en los setenta se acercó desde un pueblo vecino a trabajar a las grandes fábricas de la ciudad. Sin embargo, como la madre de Álex, con la *reconversión* también se replegó en casa a cuidar de sus dos hijos, mientras su marido trabajó como funcionario administrativo hasta tomar una buena prejubilación. Tanto ella como la madre de Álex no volvieron a emplearse hasta años más tarde, cuando los hijos habían crecido, ya como fuerza de trabajo precarizada en el sector de servicios. En cualquier caso, de una forma y otra, todas ellas acataron lo que Jane Lewis (2002: 332) describe como el modelo de organización social que sostenía la reproducción del modelo de bienestar keynesiano fordista, el cual otorgaba al hombre la responsabilidad de proveer a la familia y lo definía como "el hombre ganador del pan", mientras que la mujer se definía desde la vocación al trabajo doméstico para configurarse como "ama de casa".

En definitiva, para estos hogares el acceso al empleo no fue un problema grave, y en principio, si uno quería, era más o menos factible tener el mismo empleo de por vida. El problema en todo caso era el mal sueldo, o que el bienestar y los proyectos de vida estaban ligados a los estrechos márgenes de la familia. Una "ética del trabajo y la industriosidad" estaba en la base de estos proyectos de vida, que justificaba los sacrificios que se debían hacer, en el empleo como en el hogar, para lograr mejores condiciones de vida. Es decir, estos sacrificios cotidianos sostenían y cobraban sentido en



relación con las proyecciones futuras. Además, las luchas sindicales y sus continuadas huelgas iban haciendo posibles aumentos salariales sustanciales que mejoraban las perspectivas futuras. Todo ello proporcionó un grado de certidumbre para entablar proyectos de vida duraderos y consistentes, un poder pensar a futuro como unidad económica. Pero además era un poder mirar al futuro con tranquilidad, dando por hecho la jubilación o la protección social, sobre todo para los que Luis Enrique Alonso (2007: 100) llama los "ciudadanos laborales", es decir, los ciudadanos que se encuentran dentro de la realidad salarial, en tanto que resalta que buena parte de los derechos sociales pasan por la contribución al mercado laboral. De hecho, este modelo garantizó pensiones dignas sobre todo a los que se emplearon en los trabajos estables de la industria, mientras que ellas accedieron en mayor medida a pensiones ajustadas y precarias. Finalmente era un poder mirar al futuro mediante unas aspiraciones ascendentes, donde el progreso material, eso sí como unidad económica, entraba en los cálculos de los hogares.

De este modo, Ana, Álex y Eli a menudo comparaban sus vidas con los estándares alcanzados por las generaciones anteriores en etapas similares de su vida. Los tres consideraban que sus familias habían conseguido convertirse en esas clases medias que poseían en cierta forma seguridad, estabilidad y comodidad. Insistían que sus padres partieron de condiciones humildes, pero que al final terminaron alcanzando los estándares de clase media. Todos ellos, por ejemplo, se hicieron en un momento u otro de una segunda vivienda, algo impensable para ellos. De ahí que al valorar sus trayectorias vitales los tres afirmaban sentir una involución de sus expectativas biográficas. En particular, se centraban en sus experiencias laborales, que lejos de ser lineales y ascendentes se caracterizaban por ser trayectorias fragmentadas, reversibles, flexibles y precarizadas para confirmar dicho retroceso.

Eli, por ejemplo, dejó sus estudios a edad temprana para trabajar de cuidadora a últimos de los noventa. Con diecinueve años empezó a vivir con su pareja, un electricista que trabajaba de manera informal, para dos años después con la llegada de su primer hijo la pareja acordara que Eli se dedicaría a cuidar del bebé y la casa. Eran los años de auge de la construcción y con el dinero que él traía a casa se las arreglaban para vivir. Diez años más tarde, en pleno estallido financiero y con un segundo hijo en brazos, se divorciaron. Eli se encontró entonces con que sólo tenía estudios

secundarios, no tenía dinero propio, ni apenas experiencia laboral. "¿Qué hago yo ahora?", se preguntó; y es que con el fin de su matrimonio caía también el modelo económico en el que basó su confianza. Eli acudió a servicios sociales y a los meses accedió a la "Renta de Garantía de Ingresos" (RGI), una prestación económica mensual del gobierno vasco que fue creada para dar respuesta a la crisis fordista y que en la actualidad representa la cobertura o el sistema de protección más avanzado de todo el Estado español.

Gracias a esa prestación social, Eli pudo sacar su vida y la de sus hijos adelante, no sin pocos "malabarismos" (Villarreal 2017: 92), ya que el dinero que recibía mes a mes nunca fue suficiente para vivir.

Para Álex la sensación de retroceso que experimentaba su generación era demasiado evidente. "Los buenos tiempos", como solía describir los tiempos de bonanza, habían pasado y ahora ellos tenían menos oportunidades y tendrían que afrontar condiciones de vida más duras que las generaciones mayores:

> Yo creo que teníamos metido dentro del imaginario colectivo que viviríamos mejor que la generación anterior, ¿no? Yo por parte de mis padres también recibí ese mensaje. Ellos tuvieron que trabajárselo mucho. Mi padre no fue a la escuela, y mi madre sí que fue y quiso seguir estudiando, pero no pudo. ¿Entonces, es eso, no? Poder dar esas oportunidades, no tener que trabajárselo tanto para poder disfrutar de la vida. Y en algunas cosas sí (que lo hemos podido hacer), pero en otras cosas… o igual sí que lo vivimos, igual hasta que yo fui a la universidad sí que había ese contexto socioeconómico, pero luego ya me di cuenta de que para conseguir una casa o tener otro nivel de bienestar lo tendríamos más difícil.

Para él, la promesa de movilidad social ascendente resultó falsa a pocos años de terminar sus estudios en la universidad. Realmente la universidad había tenido para él un sentido más de crecimiento personal que laboral, aunque confiaba que una carrera universitaria le abriría las puertas a una vida mejor en una economía que parecía orientarse al trabajo cualificado. Aun así, a principios del 2000, después de trabajar unos años como becario en proyectos de investigación en la universidad y cansado de no llegar a fin de mes, pasó a la hostelería. Sin grandes esperanzas laborales, con veintiséis años le ofrecieron trabajo en una cooperativa, y aunque ese trabajo tampoco estaba relacionado con sus estudios, Álex



aceptó. Empezó con pocas horas, compaginándolo con trabajo en bares, y en menos de cinco años pasó a ser socio cooperativista. Por aquel entonces la rotación de trabajadores en la cooperativa era grande, ya que los sueldos no eran gran cosa. Pero después llegó la crisis del 2008, lo que a principios del 2000 se denunciaba como un mal sueldo empezó a verse como un sueldo aceptable. Es decir que ser mileurista,[4] en tanto ser joven con estudios e idiomas, con un sueldo alrededor de los mil euros y en empleos que no iban acordes con su formación no parecía tanto drama, y con la bajada de expectativas la rotación de trabajadores disminuyó. Habían pasado dieciséis años desde que entró en la cooperativa y Álex seguía ahí. Sin embargo, había imaginado que a estas alturas su situación económica sería considerablemente más holgada y estable, lo que a su vez influía en unas aspiraciones cada vez más descendentes:

> Eh, a ver. Yo con veinte años he tenido mejores condiciones de vida que mis padres. Con cuarenta años está siendo parecido. Y con sesenta tengo mis dudas. Yo creo que tendré menos oportunidades, menos recursos que mis padres.

Una vida segura y estable no fue nunca algo que buscó Ana. Aunque se crió a partir de esos marcos, y sus padres "esperaban que fuera ministra por lo menos", Ana y parte de una generación que vivió la juventud entre los ochenta y noventa construyeron sus vidas en oposición a esta semántica y estos horizontes de clase media. Su generación fue la carne de cañón del mercado flexible. Primero se configuraron como "la generación perdida" y se encontraron con un mercado laboral de difícil acceso. Como retrata Victoria Goddard (2019: 12), la desindustrialización interrumpió los ciclos de trabajo y las formas de vida transmitidas de forma intergeneracional en estas ciudades, lo que hizo perder la credibilidad y la eficacia de los proyectos de vida construidos por la generación anterior. Esta generación convivió con el desempleo y con los empleos temporales o "currillos", empleos de corta duración, mal pagados y generalmente

---

[4] El término "mileurista" no hace referencia solo a un tramo concreto de sueldo, sino que se utiliza para describir a un joven con estudios e idiomas atrapado en un mercado laboral flexible y precario, rotando de un trabajo a otro. El término lo acuño Carolina Alguacil en una carta al director del diario *El País* titulada "Yo soy mileurista" https://elpais.com/diario/2005/08/21/opinion/1124575203_850215.html

tareas menos valoradas y con menos estatus que el empleo industrial, con lo cual se configuró como la carne de cañón del mercado flexible y precario. De hecho, una parte de esta generación percibió el mercado flexible como un signo de libertad, lejos de las rigideces de las formas de trabajo y de vida de sus padres. Es más, muchos encontraron en el no-futuro, en tanto una despreocupación por él, la liberación. Fue una incertidumbre impuesta por el marco de oportunidades, pero también en cierta forma deseada, buscada y compartida:

> O sea, que te quiero decir que yo soy consciente de que podría tener más pasta (dinero), que hubiera podido tener un curro (trabajo) seguro, pero yo qué sé. He optado por otro tipo de vida. Como ir a México y montar el centro cultural La Habanera. Si hubiera tenido una hipoteca, familia, un curro fijo, pues no hubiera montado La Habanera. Y no hubiéramos bailado así.

De hecho, Ana era percibida por muchos como una "buscavidas", por verla siempre cambiando de un trabajo a otro para ganarse la vida a pesar de que avanzaba en la edad. Y es que, en estos *otros* marcos, el trabajo sólo debía garantizar el hoy, que diera "lo suficiente para vivir" era lo que buscaba, como ella lo define "para comer, para echarme unos tragos, para fumar y poco más". Y de hecho, era posible. Y en ese contexto de abundancia laboral, que los empleos no se sostuvieran en el tiempo, fuera por la razón que fuera, no era un problema. De hecho, Ana siempre se buscó la vida con empleos que duraban de uno a tres años vista. Por lo general sin contrato, Ana ha trabajado, en más de 20 "currillos", mayormente en hostelería, pero también como transportista, agente de seguros, cuidadora o vigilante.

Sin embargo, este proyecto de vida se había hecho especialmente vulnerable los últimos años, con la disminución de la oferta de trabajo y la devaluación salarial impulsada por sucesivas reformas laborales. "Siempre he tenido mucho acceso a mierdas de trabajo, y ya ves que ahora ya no hay ni mierdas", se quejaba al valorar su trayectoria laboral a partir del 2011. Con el último estallido financiero, Ana empezó a notar que ya no le ofrecían ni tantos trabajos, ni en las condiciones de antes. En los últimos tres años había tenido cuatro empleos consecutivos y los había alternado con otros cuatro "currillos", y cada vez, reconocía, se le hacía más difícil mantener un empleo en el tiempo. A la corta durabilidad de sus trabajos se añadía el hecho que últimamente se alargaban los meses en desempleo.



De ahí que Ana se empezaba a sentir que ya no tenía la energía que ese estilo de vida requería. Que la mayoría de la gente con la que compartía ese modo de vida se hubiera, como dice ella, "hecho mayor", "asentado", hacía que se sintiera cada vez más sola, vulnerable e incomprendida en su modo de vida. "Todo era más fácil antes", cuando era joven y ese proyecto de vida que abrazaba el cortoplacismo tenía un modelo económico para sostenerse y un grupo de gente para compartirlo.

De hecho, cuando en el transcurso de trabajo de campo los conocí, me pareció que de formas muy distintas la incertidumbre atravesaba sus medios de vida. La consideración de que no hubiera recursos monetarios en un futuro inmediato, o no saber cómo serían éstos a medio plazo, entraba de lleno en los cálculos cotidianos de todos ellos. Bien por la falta de garantías futuras, o bien por la propia escasez presupuestaria, el hecho es que sus economías solo parecían poder abarcar, como mucho, lo inminente. Los tres consumían sus ingresos al mes y apenas tenían posibilidades de generar ahorro monetario.

A Ana, a sus cincuenta y dos años, recién le habían llamado de un programa para mujeres en peligro de exclusión del gobierno local, ofreciéndole un trabajo protegido. Con ello, dejaba la cocina de un bar en el que trabajaba veinte horas los fines de semana. Con este nuevo empleo Ana trabajaría a jornada completa de lunes a viernes por 900 euros mensuales. Sin embargo, este nuevo trabajo también tenía fecha de caducidad, ya que era una oferta de empleo por seis meses y no podría volver a optar a ella hasta pasados tres años. Y sin embargo Ana aceptó; después, como ella decía, ya se buscaría la vida.

A Álex, en cambio, aunque sentía la seguridad de tener el trabajo garantizado, le seguía angustiando que su sueldo estuviera sujeto a la contratación de servicios, como cuando empezó. Es decir, que a sus cuarenta y dos años y con más de quince años trabajando en la misma cooperativa, Alex no sabía lo que ganaría, ni el horario en que trabajaría un año tras otro, lo que le creaba inseguridad y ansiedad. Además, desde el segundo año del estallido financiero y hasta hacía apenas tres años, Alex había tenido su sueldo congelado debido a la bajada de clientes y a las políticas de ajuste que recortaron las subvenciones para cooperativas como la suya. Su sueldo cuando le conocí rondaba los 1 280 euros. Además, su angustia por no saber lo que ganaría se intensificó desde hacía dos años, cuando decidió destinar todos sus ahorros para acceder a una hipoteca y com-

prarse una pequeña casa, debido a que de nuevo los sueldos comenzaban, aunque levemente, a crecer.

Y Eli seguía diez años después siendo perceptora de la RGI. Tenía entonces treinta y siete años y tres hijos menores de quince años. Vivía con su pareja actual y sus hijos en una casa cuya hipoteca recién habían adquirido. El salario social, junto con la manutención alimentaria del padre de los primeros dos hijos, también en una situación de crisis después de que la construcción parara, tenía unos ingresos mensuales de 940 euros. Además, accedía a algunas otras ayudas sociales durante el año. Y aunque el dinero recibido no era suficiente para tirar adelante, y siempre era necesario llevar a cabo malabarismos, lo que más le pesaba a Eli durante estos años era el control institucional que debía aguantar con tal de mantener la ayuda. Y es que la tendencia restrictiva en las ayudas sociales que puede rastrearse desde el 2012, y cuya última expresión era la propuesta de reforma del 2018, además de intensificar las medidas restrictivas tenía una clara vocación disciplinadora, pues legitimaba el control permanente y reforzado de quienes recibían la prestación. Con ello se polarizó el debate sobre quién era merecedor del salario social. "Tengo la sensación de que estoy pidiendo de rodillas, darme por favor", me explicaba Eli para enfatizar lo costoso que vital y socialmente le resultaba mantener la prestación social, por lo que en los últimos años y siempre que podía, Eli había optado por llevar a escondidas su condición de perceptora en los nuevos círculos sociales, ya fueran vecinos, padres y madres de la escuela etcétera.

"Viviremos peor que nuestros padres": la percepción de retroceso y la desorientación sobre el mañana

Dice David Zeitlyn (2015: 399) que los futuros pasados, incluyendo las esperanzas y los temores recordados, interfieren de alguna forma en el futuro real. Lo hacen porque en contra del sentido común que supone que el pasado es algo fijo e inamovible, éste es significado y sentido tantas veces como se necesite. En efecto, como apunta Magdalena Villarreal (2008: 102), el tiempo no es tanto un marco evolutivo externo dentro del cual se dan las relaciones sociales, sino que es también construido y, como tal, se significa y se utiliza. Pero además, Zeitlyn pone la atención en que las dinámicas afectivas son como las sensaciones que producen vértigo, estancamiento, entusiasmo, ansiedad o desorientación, y señala que son centrales a la hora de comprender los procesos de cambio social.



De ahí se puede suponer que a medida que se han transformado las trayectorias vitales se haya distorsionado también la experiencia temporal de progreso económico implacable. Ahora bien, tal como constatara Daniel Knight (2016) al examinar las consecuencias de la austeridad prolongada en el contexto griego, el material etnográfico recogido en Errenteria también evidencia un intenso momento de confusión y de "vértigo temporal" en el contexto vasco. En particular, las políticas de ajuste estructural, y muy especialmente las reformas en el Sistema Público de Pensiones habían colocado el futuro en el presente y hecho explícita la quiebra de la reproducción social. Cómo proveerse materialmente y de cuidados en la vejez era algo que generaba inquietud y confusión. Por ejemplo, a Eli, por un lado, le asustaba no haber tenido años cotizados, pero de todos modos decía que tampoco confiaba en que el sistema de pensiones perdurara: "Lo único que me ha preocupado ha sido no cotizar para la jubilación. Pero bueno, que luego también pienso que la jubilación va a desaparecer. Entonces, total: no sé, no sé".

Para Álex también, aunque evitara conscientemente pensar en el futuro y la jubilación, la preocupación y la angustia siempre estaban ahí:

> La otra vez también creo que te lo dije. A mí me preocupa bastante, bueno que no lo tengo metido aquí –y se toca la cabeza– , porque si no me agobiaría; pero lo de las pensiones, cuando nos retiremos, yo no sé qué será de nuestras vidas. No sé si tendremos pensión, o cómo serán las pensiones, para qué nos dará eso. Y entonces yo en esas cosas veo que estamos yendo para atrás. Que viviremos peores condiciones. Que al mismo tiempo tampoco es verdad, porque yo, claro, he podido ir a la universidad, y eso para mis padres era inimaginable.

Era una desorientación que en ocasiones también tenía que ver con la rapidez con la que las condiciones cambiaban, por lo que se hacía difícil incluso trazar estrategias a futuro, o como decía Ana respecto de sus planes de futuro, que tenía "demasiados y ninguno".

De hecho, aunque ciertas alternativas políticas habían suscitado promesas de mejora y cambio social, muchos se encontraban relativamente desilusionados por una sensación de incontrolabilidad y de limitación a la hora de poder mejorar las condiciones de vida, lo que Marina Garcés (2017: 16) denomina "la nueva experiencia del límite". Con ello, las espe-

ranzas de llevar una buena vida se formulaban como estrategias individuales centradas en la familia. Lejos del ideal de autosuficiencia del *homo economicus* y ante el desmantelamiento latente del estado de bienestar, cada vez era más aceptada la idea de necesitar de la ayuda de la familia para echar a andar y sostener los propios proyectos de vida y las expectativas generacionales. Se configuraba así lo que James Petras (1995: 28-29) denomina "el sistema de bienestar familiar", en el sentido en que las vidas y expectativas de estas personas precarizadas se sostenían gracias a la prosperidad pasada, ya fuera por las viviendas en propiedad libre de hipoteca, los ahorros y las buenas pensiones sobre todo de los "hombres proveedores del pan". Y añadiría, por el servicio continuado de "las abuelas" en tareas de prestación de cuidados.

Ilustración 7
"Pensionistas y fábricas"

Fotografía tomada en el trabajo de campo 2017-2018.
Autoría: Uzuri Aboitiz.



Sin embargo, la vulnerabilidad de los proyectos de vida y la necesidad de apoyarse en la familia eran vividas para la mayoría con cierta frustración, al entenderlas como una involución de los proyectos de vida y una pérdida de autonomía de lo que tenía que significar la vida adulta. Esto era especialmente visible en Eli y Álex. Por ejemplo, a Eli le frustraba encontrarse cotidianamente pidiendo favores a sus padres y pareja para llegar a fin de mes, al mismo tiempo que exigia a la familia su deber de ayudar como responsabilidad moral natural de los lazos familiares. A Álex, que siempre había intentando no necesitar ayuda de nadie, el desmantelamiento del estado de bienestar y la "rehogarización"[5] del sosteni-

[5] Sandra Ezquerra (2012:126) y otras académicas feministas sostienen que la precarización de las condiciones de trabajo y el recorte continuado de gasto público en bienestar social fueron posibles debido a una recuperación ideológica y discursiva de la familia



miento de la vida lo hacía sentir profundamente desprotegido. "¿Quién cuidará de mí cuando me haga mayor?", me dijo una vez angustiado, él que no pretendía tener ni pareja ni hijos. El futuro se presentaba vago y poco esperanzador:

> Creo que se avecinan crisis, y serán cada vez más seguidas, lo tengo claro. ¿Qué pasará con nuestras pensiones? ¿Qué haremos cuando nos hagamos mayores? ¿Qué hacemos, continuar trabajando? Lo imagino como un agujero negro. Me imagino como en Estados Unidos, todo lleno de *homeless* las calles. Es algo que me preocupa mucho.

En definitiva, las promesas de una vida de goce, disfrute y oportunidades ilimitadas se desdibujaban. Los futuros posibles se reducían, los sueños menguaban y las aspiraciones descendían. En su juventud, Álex se había imaginado una vida resuelta en su vejez, en el que volvería a la universidad por gusto, mientras tendría las necesidades cubiertas. Ahora, sin embargo, sentía que había que conformarse con menos, y reconocía que algunos de sus sueños a futuro comenzaban a supeditarse:

> Me acuerdo cuando era más joven, en la universidad, me fui de Erasmus[6] y conocí a una chica sueca. Por aquel entonces, yo solía decir que cuando me jubile volvería a la universidad y volvería a ir de Erasmus. Los dos teníamos ese plan. Ahora me doy cuenta que esto no podrá ser.

Ahora bien, los periodos de crisis abren también ventanas temporales donde pasado, presente y futuro se rearticulan de maneras singulares abriendo nuevos caminos a la esperanza. De hecho, a pesar de los futuros perdidos, las promesas no cumplidas, los planes devastados y los retrocesos experimentados de todas las formas sociales y materiales imaginables,

---

como principal pilar y garante del sostenimiento de la vida. En este sentido, entienden que se ha dado una "*rehogarización* de la reproducción" en tanto un proceso de retorno de algunas responsabilidades reproductivas a los hogares, no como un mero efecto colateral de la crisis actual, sino como una estrategia político-económica en vistas a garantizar la reestructuración del capital.

[6] Es un programa de movilidad de estudiantes y profesores. Acrónimo de European Region Action Scheme for the Mobility of University Students.

muchas de las personas con las que conviví conservaban la esperanza de mantener e incluso a veces mejorar su nivel de vida. Esta creencia en un mejor futuro se manifestaba recurrentemente como una despreocupación por ella. Sin embargo, esto no debe confundirse con la ausencia de ideas sobre lo que saben que puede depararles el futuro, sino más bien como una forma deliberada de no dejarse abrumar por el futuro.

En caso de Eli, la creencia en la recuperación económica, o mejor dicho en la capacidad de autocorrección del sistema, le hacía entender la precariedad del presente como "una mala racha", por lo que señalaba que pronto "vendrán tiempos mejores". Y así, aunque atravesaba uno de los momentos económicos más duros de su vida, Eli se mostraba optimista y esperanzada y encontraba en la incertidumbre la condición previa a la esperanza. Álex, en cambio, depositaba la confianza en los cambios que podrían generar las fuerzas de izquierdas en las instituciones. Esta fe en que "Dios proveerá", en forma de una confianza en las fuerzas del cambio, le tranquilizaba y le hacía despreocuparse en cierta medida de sus pocas posibilidades de generar ahorros. Mientras que Ana ponía su confianza en su capacidad para salir adelante, en razón de las experiencias pasadas en las que de una u otra forma salió adelante, en ese "ya me buscaré la vida". Así también me lo expresó Eli en otras ocasiones:

> Yo pensaba mucho en el mañana, siempre en el mañana, en el mañana. Y ya he empezado a pensar en el hoy, el hoy y el hoy. Y sé que es muy típico, pero es que es verdad; no sabes lo que vas a vivir, y mira: yo ya he visto muchas cosas, y sales de todo menos de la muerte, eso está claro. ¿Entonces, preocuparme?

En definitiva, todos ellos eran ejercicios de confianza. Como señalan Valerie Hänsch, Lena Kroeker y Silke Oldenburg (2017: 13), la confianza se opone a la incertidumbre, y tal vez de este modo el futuro deja de ser de alguna forma un tanto incierto.

La responsabilización familiar e individual ante el mañana

Las formas de ganarse la vida hoy en Errenteria son más individualizadas, inestables e inciertas que cuarenta años atrás, lo que produce precariedad material, desprotección social, ansiedad emocional e incertidumbre vital

en amplios sectores de la población. En este sentido, hacer etnografía en una ciudad desindustrializada como Errenteria nos permite acercarnos a las transformaciones materiales y morales que se han producido con el fin de la sociedad industrial y las políticas keynesianas de distribución de la riqueza. Y es que, es de suponer, que los acontecimientos dados en este tiempo ya hayan tenido un efecto duradero en la forma en que la gente percibe y articula los tiempos pasados de prosperidad, la actual era de precariedad y sus expectativas de reconstruir su futuro.

El trabajo de campo ha manifestado una idealización del pasado y unas reconfiguraciones míticas de esos recuerdos, en los que se omiten las precariedades e incertezas que vivieron las generaciones mayores, en especial las mujeres. Por lo general los "buenos tiempos" se imaginan, recuerdan y transmiten como tiempos en los que era posible trazarse el propio futuro, mediante trabajo y sacrificio. Para la mayoría, esos tiempos terminaron en los años noventa con la desindustrialización de la ciudad. Es a partir de esa significación del pasado industrial desde donde hoy los hijos de esas clases obreras entienden el sentimiento de retroceso y su movilidad social descendente.

Ilustración 8
De camino al barrio de Galtzaraborda

Fotografía tomada en el trabajo de campo, 2017-2018.
Autoría: Uzuri Aboitiz.



Sin embargo, la percepción de retroceso puede llevarnos a una idea un tanto simplista de suponer una sensación generalizada de desesperanza, ruptura o de renuncia a construir el futuro. Y es que, como se ha mostrado a lo largo del artículo, los vecinos y vecinas de esta ciudad, a pesar de haber visto alteradas sus trayectorias de vida y sus promesas del mañana, siguen luchando por salir adelante e incluso conservan la esperanza de proteger, mantener y a veces aumentar su nivel de vida y sentido de dignidad; lo que cuestiona, por lo menos, la percepción del momento

actual como una ruptura histórica irreversible. De hecho, a pesar de las incertidumbres cotidianas mis interlocutores siguen aspirando a "poder vivir tranquilos", que no es otra cosa que su idea de "vivir bien" con cierta seguridad y protección.

Ahora bien, ese "poder vivir tranquilos" va acompañado por asumir que va a ser más difícil de lo que fue para la generación anterior, por ejemplo, en tanto normalizar que hay que trabajar y aguantar más y en peores condiciones, ya sea en el empleo o en la casa. Por otra parte, el éxito en las expectativas biográficas se asume como una responsabilidad básicamente individual o familiar, algo que va en la línea de las medidas de privatización de las formas de gestión social del riesgo dadas los últimos años. Es decir, en cierta forma se acepta la desresponsabilización del Estado, lo que podría sugerir que los principios del pensamiento neoliberal se han visto reforzados durante esta larga dinámica, en tanto que, como afirma Sandra Ezquerra (2012: 134), se ha dado una transformación en las expectativas y los derechos percibidos de la población respecto de los servicios públicos o los bienes comunes.

En definitiva, es ampliamente aceptado que existe una inflexión en las expectativas y planes vitales de amplias capas sociales. La noción de vida a la que se aspiraba ha menguado y algunos sueños y aspiraciones empiezan a ser supeditados y postergados. "En cuanto se pueda" se convierte en la muletilla que sigue a muchas de las conversaciones sobre el futuro. Y es que los cambios en los campos de oportunidades han desajustado las expectativas creadas generacionalmente, produciendo una sensación de desorientación. Cuando les preguntaba sobre el futuro a mis interlocutores, la mayoría formulaban sueños en lugar de proyectos. En efecto, cuando observaba la formulación de expectativas de cerca, se hacían visibles la vaguedad y la indeterminación desde las que se enunciaban. La gente se encuentra moviéndose entre modelos económicos y moralidades opuestas, rescatando lo que le es útil para hacer más seguro su proyecto de vida. O, como diría David Zeitlyn (2015: 399), los "futuros pasados" siguen proyectando "sombras" sobre las vidas, los sueños y anhelos de los vecinos de Errenteria.





Bibliografía

Alonso, Luis E. (2007). *La crisis de la ciudadanía laboral.* Barcelona: Anthropos.

Barcenilla, Miguel Á. (1999). *La pequeña Manchester. Origen y consolidación de un núcleo industrial gipuzcoano. Errenteria (1845-1905).* San Sebastián: Diputación Foral de Gipúzcoa.

Barcenilla, Miguel Á. (2004). "El pasado de Oarsoaldesa. Vivir entre fabricas". En *100 años de desarrollismo en Errenteria y su comarca*. Errenteria: Agencia de Desarrollo Comarcal Oarsoaldea y Ayuntamiento de Errenteria, pp. 11-42.

Bauman, Zygmunt (1998). *Globalisation: The Human Consequences.* Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity.* Londres: Sage.

Benito, Ana M. (2007). "El Patrimonio Industrial de Rentería". *Oarso,* núm. 42, pp. 45-49.

Cottereau, Alain y Mokhtar M. Marzok (2012). *Une famille andalouse. Ethnocomptibilité d´une économie invisible*. París: Bouchene.

Escobar, Arturo (2010). "Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Post Development?". *Cultural Studies,* vol. 24, núm. 1, pp. 1-65. https://doi.org/10.1080/09502380903424208

Etxezarreta, Miren (1991). *La reestructuración del capitalismo en España.* Madrid: Fuhem e Icaria.

Eustat, Instituto Vasco de Estadística (2016). *Censos de población y viviendas. Población de 16 y más años ocupada de la C.A. de Euskadi por municipio, situación profesional y periodo*. [Base de datos]. Recuperado de: https://www.eustat.eus/bankupx/pxweb/es/spanish/-/PX_2314_po11.px/table/tableViewLayout1/?rxid=6a2ae2d5-979a-4f58-bdbc-e35c680b99d1, consultado el 19 de febrero de 2021.

— (2016b). *Tasa de paro de la población de 16 y más años de la C.A. de Euskadi por ámbitos territoriales, sexo y periodo.* [Base de datos]. Recuperado de: https://es.eustat.eus/bankupx/pxweb/es/spanish/-/PX_2315_pp04a.px/table/tableViewLayout1/?rxid=2d04795f-3f67-4428-8596-9d43330341b1, consultado el 19 de febrero de 2021.

Ezquerra, Sandra (2012). "Acumulación por desposesión, género y crisis en el Estado Español". *Economía Crítica*, vol. 14, núm. 2, pp. 124-147. Recuperado de http://www.revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n14/Semimonografico-2.-Ezquerra.pdf, consultado el 4 de febrero de 2021.

Hänsch, Valerie, Lena Kroeker y Silke Oldenburg (2017). "Uncertain Future(s). Perceptions on Time between the Immediate and the Imagined". *Tsantsa*, vol. 22, pp. 4-17. https://doi.org/10.36950/tsantsa.2017.22.7342

Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo.* Madrid: Akal.

Garcés, Marina (2017). *Nova il.lustració radical.* Barcelona: Anagrama.

Gobierno Vasco (1987). *La pobreza en la Comunidad Autónoma Vasca.* Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco.

Goddard, Victoria (2019). "Trabajo y la buena vida o vida digna. Reflexiones y críticas desde un análisis feminista". *Quaderns,* núm 35, pp. 5-22.

Kleist, Nauja y Stef Jansen (2016). "Introduction: Hope over Time - Crisis, Immobility and Future-Making". *History and Anthropology,* núm. 27, vol. 4, pp. 373-392. https://doi.org/10.1080/02757206.2016.1207636

Knight, Daniel M. (2016). "Temporal Vertigo and Time Vortices on Greece's Central Plain". *The Cambridge Journal of Anthropology*, núm 34, vol 1, pp. 32-44. https://doi.org/10.3167/ca.2016.340105

Lacunza, Juan M. (2012). "La empresa Victorio Luzuriaga en Rentería". *Oarso*, núm 47, pp. 27-30.

L'Estoile, Benoît de (2014). "Money Is Good, but a Friend Is Better. Uncertainty, Orientation to the Future, and the Economy". *Current Anthropology*, vol. 55, núm. 9, pp. 62-73. https://doi.org/10.1086/676068

Lewis, Jane (2002). "Gender and Welfare State Change". *European Societies*, vol. 4, núm. 4, pp. 331-357. https://doi.org/10.1080/1461669022000022324

López Calle, Pablo (2018). "Subjetividad precaria como recurso productivo: crisis, trabajo e identidad en las periferias metropolitanas desindustrializadas". *Revista Española de Sociología,* núm. 27, pp. 1-18

Mendialdea, Bibiana y Nacho Álvarez (2005). "Ajuste neoliberal y pobreza salarial: los *working poor* en la Unión Europea". *Viento Sur*, núm. 82, pp. 55-64

Motakef, Monta (2019). "Recognition and Precarity of Life Arrangement: towards an Enlarged Understanding of Precarious Working and Living Conditions". *Distinktion: Journal of Socia Theory*, vol. 2, núm. 20, pp. 156-172. https://doi.org/10.1080/1600910X.2019.1610019



Narotzky, Susana y Niko Besnier (2014). "Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: An Introduction to Supplement 9". *Current Anthropology*, vol. 55, núm. 9, pp. 4–16. https://doi.org/10.1086/676327

— (2016). "Spain is the Problem, Europe the Solution: Economic Models, Labour Organization and the Hope for a Better Future", en John Gledhill (ed.), *World Anthropologies in Practice.* Londres: Bloomsbury, pp. 19-39. https://doi.org/10.4324/9781003087441-3

Olaizola Eizagire, Iñaki y Juan P. Olaberria Egiguren (2015). "Luzuriaga, un astillero gipuzcoano (1960-2000)". *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco,* núm 8, pp. 91-151.

Palomera, Jaime (2015). *The Political Economy of Spain. The Brief Story (1939-2014).* Documento de trabajo del ERC Greco Project. Recuperado de https://www.academia.edu/22098898/_2015_The_Political_Economy_of_Spain_A_brief_history_1939_2014, consultado el 4 de febrero de 2021.

Petras, James (1995). *El Informe Petras. Padres-Hijos. Dos generaciones de trabajadores españoles.* Barcelona: CGT.

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes sobre un debate sobre el conflicto capital-vida.* Madrid: Traficantes de sueños.

Picavea, Pedro (1988). "Rentería (1975-1986). Las transformaciones demográficas de un municipio industrial". *Bilduma. Revista del Servicio de Archivo del Ayuntamiento de Errenteria*, núm. 2, pp. 9-24.

Ruzafa, Rafael (2017). "Caras tristes de un proceso histórico. La desindustrialización de la ría de Bilbao en el último cuarto del siglo XX". *Historia, Trabajo y Sociedad,* núm. 8, pp. 11-33.

Santamaría, Elsa (2009). *Trayectorias laborales en los márgenes del empleo: experiencias de precariedad en los procesos de construcción identitaria.* Bilbao: Euskal Herriko Unibertsitatea.

Torres Enjuto, María Concepción (1991). "Diez años de reconversión industrial en Euskadi, 1980-1990)". *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, núm. 13, pp.165-186

Valdaliso, Jesús M. (2003). "Crisis y reconversión de la industria de construcción naval en el País Vasco". *Ekonomiaz*, núm. 54, pp. 53-67.

Villarreal, Magdalena (2008). "Deudas, drogas, fiado y prestado en las tiendas de abarrotes rurales". *Ruris,* núm. 1, vol. 2, pp. 99-128.

— Lya Niño y Joshua Greene (2017). "Malabarismos financieros en contextos transfronterizos", en Magdalena Barros y Agustín Esco-



bar (coord.), *Migración internacional, interna y en tránsito: actores y procesos.* Libro 1: *Nuevos procesos en la migración internacional y mercados de trabajo.* México: CIESAS, pp. 81-98.

Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature.* Oxford: Oxford University Press.

Zeitlyn, David (2015). "Looking Forward, Looking Back". *History and Anthropology,* vol. 26, núm. 4, pp. 381–407. https://doi.org/10.1080/02757206.2015.1076813

Uzuri Aboitiz es investigadora predoctoral contratada (2016-2019) en Sociedad y Cultura, ámbito de Antropología asociada al Grupo de Estudios de Reciprocidad de la Universidad de Barcelona. Ha realizado una estancia de investigación en el curso 2018-2019 en CIESAS Occidente, bajo el paraguas del Seminario Internacional de Antropología y Dinero (ADE), asociado al mismo centro y al Institute for Money, Technology & Financial Inclusion (IMTFI). En su investigación doctoral estudia la reconfiguración de los marcos de significación y de las prácticas a la hora de sacar la vida adelante y construir proyectos de vida sucedidos en la transición de un Estado Keynesiano Fordista a otro de corte neoliberal.



TEMÁTICAS

LOS SIONAS DEL ECUADOR, SU PROCESO DE MONETARIZACIÓN Y OTRAS INCERTIDUMBRES FUTURAS: ANÁLISIS DE UNA ECONOMÍA DE RECOLECCIÓN

THE SIONA PEOPLE OF ECUADOR, THEIR MONETIZATION PROCESS AND OTHER FUTURE UNCERTAINTIES: ANALYSIS OF AN ECONOMY OF GATHERING

María Fernanda Solórzano Granada*

Resumen: Este artículo analiza el proceso de monetarización de los indígenas sionas de la Amazonía ecuatoriana, su economía recolectora y sus incertidumbres futuras. A través de un trabajo etnográfico durante tres años en la comunidad *Soto Tsiaya* en el río Aguarico, afirmo que las y los sionas anticipan su futuro económico a muy corto plazo porque viven una economía de recolección que les permite subsistir el día a día. Además, en su territorio suceden peticiones-recolecciones que forman parte de un proceso histórico de monetarización colonial y extractivista, así como intercambios vitales desde la interrelación entre los sionas y los no humanos, es decir su sentir y vivir en su cosmos donde se reproducen relaciones espirituales para su subsistencia. Más allá de un futuro donde la acumulación económica sea prioritaria, sus incertidumbres futuras reflejan las preocupaciones por sus cambios identitarios y culturales, así como la importancia de resguardar su territorio porque es la manifestación de su ser, pensamiento, prácticas, memoria, espiritualidades y economía.

Palabras claves: nacionalidad siona, proceso de monetarización, economía recolectora, acumulación, incertidumbres futuras, intercambios vitales.

* Técnico Especialista de la Organización de la Nacionalidad Indígena Siona del Ecuador (ONISE).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 86-110
Recepción: 15 de junio de 2020 • Aceptación: 3 de septiembre de 2020
https://encartes.mx





THE SIONA PEOPLE OF ECUADOR, THEIR MONETIZATION PROCESS AND OTHER FUTURE UNCERTAINTIES: ANALYSIS OF AN ECONOMY OF GATHERING

Abstract: This article analyzes the monetization process of the Siona people of the Ecuadorian Amazon, their economy of gathering and their uncertainties regarding the future. With a three-year ethnographical study in the *Soto Tsiaya* community on the Aguarico river, we state that the Sionas anticipate their economic future at a very short term, since they live in an economy of gathering that helps them subsist on a day-to-day basis. In addition, requests-gatherings take place in their territory that are a part of a historical colonial monetization and extraction process, as well as vital exchanges from the interrelation of the Sionas with non-humans, that is, their feeling and living in their cosmos, where spiritual relations are reproduced for their subsistence. Beyond a future in which economic accumulation is a priority, their uncertainties for the future reflect the concerns over their identity and cultural changes, as well as the importance of protecting their territory, since it is the manifestation of their being, thoughts, practices, memory, spiritualities and economy.

Keywords: Siona nationality, monetization process, economy of gathering, accumulation, uncertainties over the future, vital exchanges.

INTRODUCCIÓN

La nacionalidad[1] indígena siona habita en la provincia de Sucumbíos,[2] en el nororiente del Ecuador, específicamente en los cantones de Putumayo, Shushufindi y Cuyabeno. Esta población tiene presencia binacional en Colombia y en Ecuador. Según el censo comunitario elaborado por el Equipo Técnico de la Organización de la Nacionalidad Siona del Ecuador, en el Ecuador hay una población de 638 personas (Equipo Técnico de la ONISE, 2020) que conforman ocho comunidades: cuatro asentadas a orillas del río Aguarico (*Soto Tsiaya*, Aboquehuira, Biaña, Orehuëya) y cua-

[1] Las nacionalidades indígenas en el Ecuador son definidas como un conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una identidad histórica, idioma y cultura comunes, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad (INEC, 2020).

[2] La provincia de Sucumbíos es frontera norte con Colombia, es una zona marcada por conflictos y violencia debido a la presencia del narcotráfico, paramilitares, y contrabando de gasolina.



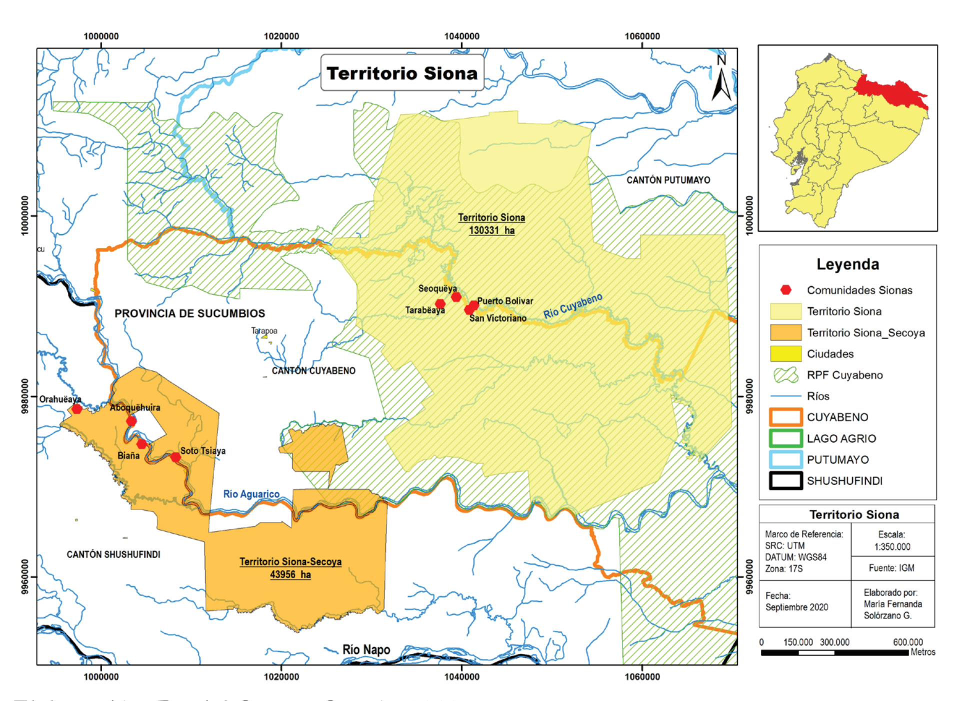
tro dentro de la Reserva de Producción Faunística del Cuyabeno (Puerto Bolívar, San Victoriano, Tarabëaya, Seoquëaya). Este escrito forma parte de una investigación etnográfica realizada durante tres años en la comunidad *Soto Tsiaya* en el río Aguarico.

Las familias sionas del Aguarico, a diferencia de las comunidades del Cuyabeno que subsisten económicamente del turismo, recurren a estrategias recolectoras y de negociación con diferentes actores para sostenerse económicamente. Las actuales actividades económicas y sociales de los sionas del Aguarico interactúan en un contexto histórico implementado por el sistema capitalista por parte de las empresas extractivas, facilitado por la evangelización del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y por el Estado ecuatoriano.

Este texto tiene como objetivo evidenciar las aspiraciones futuras económicas y no económicas que tienen las familias sionas, para lo cual recurro al análisis de su proceso de monetarización y a la forma actual de vivir

Figura 1

Mapa de las comunidades sionas



Elaboración: Daniel Guerra Garcés, 2019.

una economía recolectora. Sus preocupaciones futuras giran en torno a los cambios identitarios culturales, como por ejemplo la extinción de su idioma (*baicoca*), la desaparición de sus ceremonias, la contaminación de su territorio y la escasez de animales de caza y pesca. La noción de acumulación de dinero o de obtener un trabajo asalariado estable no forma parte de sus preocupaciones futuras, ya que sus aspiraciones de ingresos económicos son de tiempo inmediato, y además porque la economía siona se sostiene de otras formas que no implican necesariamente acumulación de capital. Justamente, este artículo explica estas otras formas que sostienen la economía de los sionas, a la que he denominado una economía de recolección.

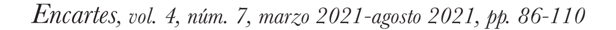
Economía de recolección: *Siaye* (recolectar)

dinero y especies

Las prácticas de ir a cazar, pescar, recolectar frutas y medicina natural en el *airo* (selva) están ligadas al concepto de abundancia, es decir que nadie puede regresar del *airo* a sus comunidades con las manos vacías. Así, los sionas del Aguarico piden-recolectan[3] dinero o aportes en especie a quienes visitan sus comunidades (investigadores sociales, políticos en campañas electorales, empleados de gobierno, turistas, ambientalistas). En su mayoría, son las mujeres las encargadas de solicitar el dinero o especies (hamacas, ropa, linternas, víveres).

Estas prácticas de pedir-recolectar pueden entenderse dentro del proceso de monetarización y mercantilización que generaron diversas formas de dependencia; pero a la vez es una estrategia de sobrevivencia en las comunidades, y representa su ser de indígenas recolectores. En este sentido, el "pedir" bienes o dinero es una actividad de recolección que también implica generar abundancia para cada familia. Así, cada miembro cumple con su labor de pedir-recolectar; por ejemplo, en la comunidad de *Soto Tsiaya* del Aguarico, el hijo mayor de la familia extensa es el encargado de realizar las negociaciones y peticiones con las petroleras y las ONG. El segundo hijo, al ser el presidente de la comunidad, es quien negocia con las autoridades gubernamentales, mientras que las mujeres solicitan dinero o especies a los visitantes. Estas recolecciones beneficiarán a toda la

[3] Escribo pedir-recolectar con guión como una acción similar que connota la explicación de economía recolectora que analizo en el texto.



comunidad de *Soto Tsiaya*, la cual está conformada por una misma familia extensa: la abuela, su esposo, sus cinco hijas y cuatro hijos con todos sus descendientes.

La vida de los sionas en *Soto Tsiaya* es mucho más simple, en el sentido de que no hay una idea de acumulación de bienes, comida o cosas en general. En cada casa de esta comunidad se puede observar que hay lo estrictamente necesario para ellos: herramientas para cazar y pescar, utensilios básicos para la alimentación, un mínimo de muebles, una canoa a motor comunitaria o motocicletas, aperos para sembrar.[4] Realizo esta descripción para afirmar que en las nociones económicas de los sionas del Aguarico no existe la idea de acumular, esto se evidenció en situaciones donde han accedido a grandes cantidades de dinero a partir de las compensaciones entregadas por las petroleras. El gasto del dinero es breve y se destina a compras de ropa, alimentos básicos, gasolina para transporte, cartuchos para la caza, redes para la pesca.[5] El efectivo ni siquiera es pensado como una forma de ahorro.

Figura 2
Casa siona, comunidad Aboquehuira, 2018



Autoría: María Fernanda Solórzano.

[4] La mayoría de casas en *Soto Tsiaya* no tienen muebles para cocina ni dormitorios. Tienen colchones (cada uno de los cuales es utilizado por varias personas a la vez) y vestimenta limitada.

[5] En familias específicas donde el jefe de hogar ha tenido una mayor inserción en el trabajo asalariado han logrado comprar motocicletas o motores para canoas.



Retomo el concepto de acumulación de Magdalena Villarreal para comprender que no se trata de acumular recursos, sino de "lograr un grado de control económico, cosechando beneficios del valor atribuido a un recurso particular" (2008: 147); es decir, de tener un cierto grado de control a corto o a largo plazo de bienes económicos o simbólicos. En el caso de los sionas, esto se ajusta a la idea de recolección, en el sentido de una acumulación a corto plazo en la que puedan, de cierta manera, tener control sobre lo que han llegado a adquirir sin expectativas de ahorro, sino más bien de usos y gastos inmediatos. Ese control no está dentro de una lógica capitalista de multiplicar los recursos, sino de usarlos de acuerdo con sus costumbres y necesidades (Villarreal, 2008).

Entonces, estas prácticas de recolección de bienes y dinero pueden entenderse dentro de la idea de *valor*[6] (Graeber, 2018) que se hace realidad sólo dentro de una totalidad social más amplia que implica una *cosmoexistencia*[7] (Guerrero, 2018) de indígenas cazadores y recolectores dentro de un territorio que les proporciona bienestar. En una sociedad como la de los sionas, la producción se centra en la unidad y el bienestar familiar inmediato más allá de una producción para la acumulación de capital. La economía de los sionas es una tentativa de síntesis entre sus intereses familiares y los comunales, para perpetuar su supervivencia y bienestar futuro. Por un lado, se esfuerzan por integrarse al mercado laboral local, y por otro continuar con sus propias prácticas de subsistencia tradicionales.

Esta economía de la recolección no implica que estén alejados del sistema capitalista, sino que, más bien, coexisten con él. "Las relaciones sociales capitalistas y no capitalistas coexisten no aisladas unas de otras, sino como aspectos interrelacionados de la economía de frontera" (Ziegler-Otero, 2004: 8). Estos dos sistemas están interrelacionados, y no úni-

[6] Entiendo la idea de valor de David Graeber como la conciliación de la estructura social y el deseo individual, además de considerar al valor como la importancia de las acciones. "El valor puede verse como el modo en que las acciones adquieren significado para el actor al incorporarlas en alguna totalidad social más amplia, aun cuando en muchos casos la totalidad en cuestión exista, en primer lugar, en la imaginación del actor" (Graeber, 2018: 35).

[7] La cosmoexistencia es entendida como la manifestación del ser, pensamiento, prácticas, memoria y espiritualidades en convivencia con otros actores (humanos y no humanos) en una interrelación dentro de su territorio-cosmos (Guerrero, 2018).



camente están cerca el uno del otro, sino que interactúan y se transfieren sus valores. Estas interacciones están en continua negociación y confrontación, sobre todo dentro de una economía donde el capitalismo se perfila como el más poderoso.

Entender cómo los sionas cohabitan entre el mundo capitalista y su propia economía de recolección implica revisar su proceso histórico de monetarización desde la colonialidad y colonización territorial, a partir de: a) la relación con el Instituto Lingüístico de Verano, que desempeñó un papel económico, político y moral en sus vidas desde la década del cincuenta; b) la Reforma Agraria y la Ley de Colonización desde el Estado en los setenta; c) el Estado como agente impulsador del extractivismo en el territorio amazónico.

Proceso de monetarización de los sionas del Ecuador

El Instituto Lingüístico de Verano (ILV)[8] ingresó en el territorio siona en 1951, y tuvo gran incidencia cultural, económica y territorial en la vida de esta nacionalidad. La llegada del ILV es el punto de partida de su relación con el dinero y del trabajo asalariado. Tal como narra la abuela de la comunidad de *Soto Tsiaya*,

[8] El ILV, fundado por William Cameron Townsend en 1930, nace con el propósito de ser una organización científica dedicada a estudiar los lenguajes del mundo. Después de la Segunda Guerra Mundial, el ILV forma el Servicio Radial y la llamada "Aviación de la Selva" para ingresar a poblaciones aisladas. El ILV se presentó a sí mismo como una organización para el estudio de los lenguajes de la gente indígena. Su trabajo lingüístico no consistía exclusivamente en estudiar los lenguajes indígenas con el propósito de crear biblias traducidas, sino en ganar conversos al protestantismo para que se convirtieran en líderes de la iglesia y llevaran adelante la misión evangélica. Pero la evangelización va mucho más allá del mero adoctrinamiento teológico. El ILV trajo los valores del capitalismo, incluyendo el trabajo asalariado individual y la competitividad, además de discursos desde una ferviente actitud anticomunista y proestadounidense que se comunica como un componente necesario del proceso de convertirse en protestantes. Los misioneros del ILV dan inicio a una clara colonialidad del ser y del saber en la Amazonía (Ziegler-Otero, 2004). El ILV fue expulsado del Ecuador en 1981, bajo decreto del expresidente Jaime Roldós, aunque su trabajo continuó en varias partes de la Amazonía, como por ejemplo en la nacionalidad waorani y entre los sionas del Cuyabeno, donde actualmente existe una iglesia evangélica.

El Lingüístico regaló machete, carretilla, y nosotros limpiamos todo para hacer la escuela en San Pablo [comunidad donde se agrupó a las nacionalidades siona y siekopai]. Nosotros también limpiamos el monte para que la avioneta de los lingüísticos aterrice.

Nos dijeron que el Lingüístico nos iba a pagar por limpiar, y que era urgente tener la pista porque cuando teníamos una enfermedad podíamos salir a curar. El Lingüístico mandó casi 400 sucres [moneda ecuatoriana anterior al proceso de dolarización en el Ecuador] para pagarnos. De ahí, ya pudimos comunicarnos, salir a curarnos en Limoncocha [ciudad del cantón Shushufindi]. En esa época no había productos para vender como ahora, cuando nos pagaba en sucres comprábamos ropa y ollas en Limoncocha.

En ese tiempo no se sembraba maíz para vender. Ahora hay que trabajar, sembramos café y cacao para llevar a Tarapoa [pueblo más cercano a *Soto Tsiaya*], a veces no hay carro para llevar hasta allá y viene don Luchito a comprar. Lo que se vende es muy poquito.

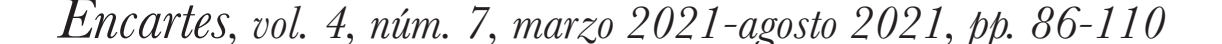
A mí, el Lingüístico me pagaba por lavar la ropa, me pagó 40 sucres por 15 días. Pero antes del Lingüístico no teníamos ni ropa, en canoa íbamos por la laguna de Cuyabeno hasta el Putumayo [frontera con Colombia]. Si queríamos tener algo como ropa nos íbamos en canoa bien lejos para cambiar por pesca o caza.

El dinero llegó con el Lingüístico, porque cuando yo tenía cinco años solo con *paiches* [pescado de río] cambiamos por ollas (conversación con la abuela de la comunidad de *Soto Tsiaya*, mayo de 2018).

Uno de los dirigentes de la comunidad siona de *Soto Tsiaya* también cuenta el proceso de monetarización de los sionas:

Cuando estaba el Lingüístico compraban a mi papá el maíz que ellos mismos hacían sembrar, porque esos *gringos* [misioneros estadounidenses del ILV] tenían gallinas, como 200 pollos, y compraban lo que mi papá sembraba en una hectárea. Mi papá también sembraba hectáreas de arroz y eso también era para los pollos de los *gringos.* En ese tiempo a mi papá le pagaban poco, por el diario del trabajo le daban entre 10 o 15 sucres.

Mi mamá trabajaba en la artesanía haciendo aretes, collares, cerámica, porque el Lingüístico les compraba. Lo que compraban llevaban a Quito y lo vendían. A mi mamá le pagaban por lavar o cocinar 12 sucres.





> Pero mucho más antes, en tiempo de mis abuelos, cuando no había el Lingüístico, ni los colonos [población mestiza], cambiaban con otros indígenas las pieles de animales por sal, anzuelos, hachas, machetes ¡En tiempo del Lingüístico empezó a haber dinero! (conversación con el dirigente de la comunidad, enero de 2019).

Como se puede ver, el proceso de monetarización en los sionas es reciente, apenas desde los años cincuenta. Y se introduce bajo la lógica del capital sustentada en la razón,[9] de la mano de la religión, impulsado por el ILV como parte de la colonialidad del ser (Guerrero, 2018). Además, el ILV abrió las puertas para la colonización extractiva de los años siguientes, e incidió en las formas culturales e identitarias del mundo siona debido al adoctrinamiento de los misioneros. Los *yajé cuquë* (sabios-curanderos) fueron acusados de hacer brujería, por lo que la enseñanza de la toma de *yajé* (ayahuasca) o de los *ujas* (cantos curativos) fue mínimamente transmitida a la siguiente generación, la cual se volcó a estructurar las organizaciones políticas en defensa de su territorio.

Otro de los hechos importantes en el proceso de monetarización de los sionas fue la Ley de Colonización de 1970, la cual permitió el inicio de la explotación petrolera. Esta Ley fue expedida por parte del extinto Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) donde se declaraba a la Amazonía "tierras baldías", favoreciendo la apropiación de tierras por parte de la población mestiza de otras regiones del Ecuador. La Ley de Colonización decretó que, de las más de 5 102 000 de hectáreas que abarcan la provincia de Orellana y Sucumbíos, se concediera 30% del territorio para patrimonio forestal, 28% para Parques y Reservas, y 42% se destinó para la colonización mestiza[10] (Eberhart, 1998).

---

[9] En el *Discurso del método* de René Descartes (1637) se busca emplear las matemáticas "como medio para entender el mundo, para conseguir ciertos resultados prácticos de la naturaleza... el auge de la economía monetaria creó pues una nueva forma de pensamiento... el dinero se transforma en la representación más perfecta de una tendencia cognitiva de las ciencias modernas como un todo: la reducción de factores cualitativos a otros de naturaleza cuantitativa. El dinero estaba cambiando los sistemas de conocer el mundo, el pensamiento, las artes y los valores" (Weatherford, 1998: 125-129).

[10] En noviembre de 1977, una de las primeras amenazas para el territorio indígena fue la ocupación y tala de bosque por parte de colonos venidos de las provincias de Loja y



Por esos mismos años, el gobierno ecuatoriano concedió 10 000 hectáreas a la empresa Palmeras Ecuador, para la industria palmicultora ubicada en el cantón Shushufindi, cercando a las comunidades sionas del Aguarico. En 1979 se creó la Reserva Faunística del Cuyabeno, lo cual representó una limitación en el uso de los recursos naturales para los indígenas, debido a los controles de caza y pesca que se efectúan por parte de las autoridades del Ministerio del Ambiente. Además, desde la década del noventa, en esta Área Protegida, el mismo Estado, a través del Ministerio de Turismo, propició la entrada de empresas turísticas que han contaminado la zona y han creado conflictos intrafamiliares entre los sionas del Cuyabeno, debido a la disputa por el acceso a ingresos económicos y a plazas laborales en el turismo.

> Aquí [en el Cuyabeno] cada familia tiene que buscar trabajo, unos son motoristas [hombres que manejan las lanchas a motor], otros hacen la ceremonia del *yajé*, las mujeres cocinan para los turistas. Pero se tiene que hacer acuerdos con las agencias de turismo, y eso a veces es difícil. Sólo a los que conocen hacen caso y dan trabajo, a otros no les toca nada (conversación con el presidente de la comunidad siona Puerto Bolívar en el Cuyabeno, agosto 2018).

Como menciona David Graeber, es importante “tener cerca a K. Polanyi (1944) para recordarnos en qué medida el poder del Estado ha creado los propios términos de lo que hoy se considera una vida comercial normal” (2018: 81).

Asimismo, la industria extractiva cauchera, maderera y petrolera forma parte de la historia de monetarización de los sionas. Así, narra la abuela de *Soto Tsiaya*:

> En 1986 y 1988 mi esposo trabajó con madereros para vender laurel y bálsamo. Mientras él trabajaba, yo hacía la comida y llevaba el almuerzo a los trabajadores. En 1994, los proyectos de sísmica desde las petroleras estaban en Pañacoha [territorios kichwas colindantes con el territorio siona y siekopai],

---

Manabí. Ellos se asentaron junto a comunidades sionas cercanas a los ríos Eno y Aguarico, formando la Cooperativa de Vivienda Pantera, que hasta el día de hoy colinda con la comunidad siona de Orehuëya del río Aguarico.



> donde mi esposo participó como guía para hacer linderos. Estuvo seis meses en la petrolera, pero los terrenos eran pantanosos y se trabajaba mojado por eso regresaba a la casa (conversación con la abuela, junio de 2018).

Este relato de la abuela da cuenta de las primeras relaciones que los sionas mantuvieron con las empresas petroleras en los años ochenta, época en la que empiezan a recibir pagos en efectivo, dádivas en alimentos y construcciones de centros de salud y carreteras, a cambio de su ingreso para la exploración y explotación petrolera.

En 2011 la empresa china Andes Petroleum emprendió el proceso de exploración y explotación en territorio siona del Aguarico. Los dirigentes de las comunidades tuvieron un papel importante, ya que trabajaron asalariados como traductores de los Estudios de Impacto Ambiental de la empresa china al *baicoca* (idioma siona). Así, para el 2014 se firmó el convenio de compensación social para que Andes Petroleum construyera dos plataformas petroleras y empezara la explotación del crudo por el lapso de 15 años. El pago por este convenio fue de 400 000 dólares, que fueron repartidos entre todas las familias que conforman las cuatro comunidades del Aguarico.

Además, se entregaron otras compensaciones tales como un vehículo[11] a la comunidad de *Soto Tsiaya*, y se prometió trabajo asalariado para los hombres de la comunidad. Desde el 2016 a la actualidad han trabajado entre ocho y diez sionas durante seis meses con el pago del salario mínimo (386 USD mensuales).[12]

En este apartado enfatizo que el proceso de monetarización de los sionas comenzó cuando el Instituto Lingüístico de Verano llegó a su territorio, y obviamente se acentúa en el proceso de colonización bajo una lógica desarrollista y extractivista que el Estado emprendió en la Amazonía norte del Ecuador. Este proceso incidió para agravar conflictos intrafamiliares por apropiación de recursos monetarios, así como una división entre quienes cuestionan el proceso extractivista y los que son afines a los programas desarrollistas de gobierno y de las empresas petroleras.

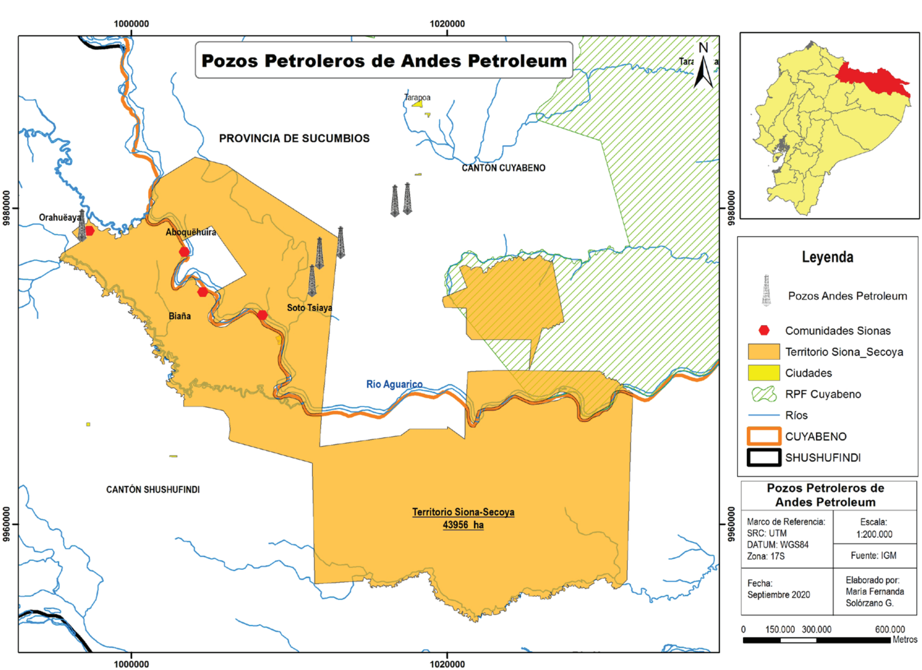
---

[11] Este vehículo está en desuso desde el 2015, debido a que nadie puede responsabilizarse de los gastos económicos que implica su mantenimiento.

[12] También hay otros tipos de compensaciones, como entrega de tela para la vestimenta tradicional, aporte económico para la compra de combustible para la movilización en sus lanchas, entrega de dinero para organización de fiestas.

Figura 3

Pozos petroleros de Andes Petroleum en las comunidades sionas del Aguarico



Elaboración: Daniel Guerra Garcés, 2019.

Proyectos productivos y trabajo asalariado en la vida de los sionas

Actualmente, una de las fuentes de ingresos económicos para las familias sionas es la venta de alimentos como café, cacao, yuca, plátano verde, maíz. El promedio de venta mensual de las familias sionas es entre 20 a 50 kilos de café, dos o tres sacos de maíz o yuca, varios racimos de plátanos.[13] La agricultura es vista como trabajo familiar en las comunidades sionas

[13] Los pequeños y medianos productores de café que están asociados en cooperativas consiguen un mejor precio para el café en grano, a diferencia de quienes lo comercian individualmente. El precio promedio de un quintal de café (100 kilogramos) tiene un costo aproximado de 100 dólares. Los pequeños productores logran vender entre 50 a 100 quintales (5 000 a 10 000 kilogramos) de café mensualmente (Andrade, 2017). Los sionas del Aguarico llegan a vender apenas dos quintales (200 kilogramos) al mes.

del Aguarico. La venta de los cultivos la realizan esporádicamente en los pueblos cercanos de Tarapoa y Shushufindi, aunque algunos comerciantes mestizos acuden a comprar en las comunidades.[14]

La pesca y la caza[15] son actividades principales para su dieta alimenticia diaria. Muy pocas familias venden pescado en las ciudades cercanas, esta transacción es esporádica, siempre y cuando haya una pesca de un animal grande. La pesca y la caza son prácticas para autoconsumo.

Figura 4
Pesca en el río Aguarico, comunidad *Soto Tsiaya*, 2018



Autoría: María Fernanda Solórzano.

La parcela para sembrar (la finca) es vista como un trabajo familiar. Cada hijo mayor de 18 años tiene su propio espacio de siembra. Para incursionar en la comercialización de diversos productos, los sionas, desde la década de los setenta, han recurrido a los préstamos financiados por instituciones estatales. Estos créditos se invierten para cultivo de café, cacao, maíz y piscinas para truchas.

Como ya mencioné, el Estado ecuatoriano y el Instituto Lingüístico de Verano introdujeron la importancia del dinero en la vida siona a través de la mercantilización y del trabajo asalariado. Los proyectos o propuestas

[14] El precio de venta de los productos es mucho menor que en el mercado tradicional: "el intermediario nos paga un dólar por una cabeza [racimo] de verde y ellos venden en tres o cuatro dólares y ¿qué ganamos nosotros? Nada. Por un saco de yuca pagan cinco dólares y ellos venden en 12 dólares" (conversación con sionas del Aguarico, mayo de 2018).

[15] Los principales animales de caza son guatusa (*Dasyprocta punctata*), saíno (*pecarí*), guanta (*Cuniculus paca*), danta (*tapirus*), monos. En cuanto a peces, las principales especies para su alimentación son carachama (*Pseudorinelepis genibarbis*), bocachico (*Prochilodus nigricans*), sábalo (*brycon*), bagre (*Aguarunichthys torosus*), paiche (*Arapaima gigas*).

desde las instituciones estatales otorgaron créditos para sembrar lo que esté "de moda" en cada época, ya sea maíz, café o cacao. La agricultura, aunque no es propiamente de subsistencia como la caza y la pesca, actualmente casi lo es, en el sentido de que siembran pequeñas cantidades que les dan apenas suficientes recursos monetarios para sobrevivir.[16]

Por su parte, la industria petrolera provee a los sionas trabajo asalariado y bienes. La empresa les paga el transporte, la comida, horas extras y un sueldo básico. El trabajo asalariado nunca se busca fuera de la comunidad. Los sionas esperan a que las oportunidades laborales lleguen a ellos, confían en que la petrolera los contrate nuevamente. Entre la crítica y la aceptación de la industria extractiva, los sionas del Aguarico ven a la petrolera como una oportunidad para hacer convenios que beneficien económicamente a sus familias.

El Estado ecuatoriano es otro ente que dota de dinero a la nacionalidad siona. Desde el Ministerio de Medio Ambiente, a través del Programa Socio Bosque, se entrega alrededor de 10 mil dólares anuales a las familias sionas del Aguarico por el cuidado de 11 200 hectáreas de bosque. Este convenio fue firmado en 2009 y tiene una duración de 20 años. El dinero entregado por Socio Bosque es depositado en la cuenta de ahorros de la Organización de Indígenas Sionas de Ecuador (ONISE). Además de no talar los árboles, el programa Socio Bosque compromete a los sionas a sembrar cedro y a que el dinero entregado sea invertido en proyectos dentro de cinco ejes: educación, salud, fortalecimiento organizacional, productividad y patrullaje para el control de la tala de árboles.

A principios de cada año, en una asamblea general se decide el uso del dinero. Por ejemplo, en 2017 se acordó comprar aperos para la siembra, específicamente guadañas. Además, se decidió entregar un monto de dinero en efectivo a los abuelos de las cuatro comunidades, ya que ellos no pueden trabajar en la finca o generar ingresos.[17]

---

[16] Los sionas todavía apuestan por los proyectos productivos. Varias familias de *Soto Tsiaya* hoy en día están incursionando en la venta del *sacha inchi* (*Plukenetia volubilis*), a través de créditos de 1 000 dólares ofrecidos por un comerciante del pueblo de Tarapoa para comprar los materiales para la siembra. La idea es que, una vez que se coseche el producto, se pueda vender a la misma persona que les otorgó el crédito.

[17] Aunque algunos sí lo hacen, por ejemplo, el abuelo de *Soto Tsiaya* teje hamacas y bolsas de fibra de cabuya para vender a turistas, y también vende café y cacao en Tarapoa.

La asamblea de los sionas del Aguarico es un acto para decidir el uso del dinero del programa Socio Bosque, que, a la larga, ha traído problemas familiares en cuanto a la distribución de los recursos; se intenta superar estos conflictos por dinero con la entrega de bienes igualitarios. En estas relaciones con instituciones gubernamentales y petroleras, los dirigentes sionas son *brókeres* (Wolf, 1976) que se comprometen a obtener beneficios para toda la comunidad a través de obras concretas.

En definitiva, actualmente los sionas del Aguarico sobreviven gracias a una economía mixta basada en la agricultura para autoconsumo y para la venta, en combinación con una serie de otras actividades como el trabajo esporádico en la petrolera china y trabajos remunerados por el Estado como el programa Socio Bosque. En este sentido, los sionas ejercen sus propias formas de trabajo, empleo asalariado y dinero que se construyen al margen y dentro de una economía global. Cabe recalcar que el trabajo asalariado es temporal, ocasional y no representa un porcentaje alto para la población siona del Aguarico, por lo que no interrumpe sus festividades o celebraciones.

Figura 5
Fiesta de la Chonta, comunidad Aboquehuira, 2017



Autoría: María Fernanda Solórzano Granada.

También la idea de trabajo contempla días prolongados de descanso y tiempo para la agricultura, pesca y caza. "Yo no quise sembrar palma, no quiero ser palmicultor porque todos los días se trabaja y no hay descanso. Nosotros queremos ir a cazar, a pescar, sembrar" (conversación con exdirigente siona, febrero de 2018).

La finca (parcela de siembra) les provee mercancías para vender, aunque muchos de estos productos son alimentos para autoconsumo porque

sus parcelas son pequeñas. Como la abuela de *Soto Tsiaya* mencionó, "lo que se lleva a Tarapoa [población de mestizos más cercana] es apenas unas pocas libras de café y cacao para vender, no es que se venda todos los días, sólo cuando es temporada y se vende poquito, pero se necesitan esos dolaritos" (conversación, mayo de 2018). Lo que se cultiva no es para obtener ingresos económicos altos o acumular, y tampoco es un proceso tan lineal de venta de mercancías. La economía mayor es la que viene desde los trabajos esporádicos y de lo que reciben del gobierno. Además, como mencioné, esta economía está marcada por las prácticas recolectoras de pedir dinero y bienes para cumplir con sus ceremonias, sus actividades de caza y pesca, así como para sus gastos (educación, alimentación, combustible, entre otros). Entonces, hay que resaltar que su territorio desempeña un papel importante en su economía, porque una parte de éste se convierte en mercancía, pero no necesariamente todo.

Además, en el sistema financiero de los sionas están presentes las deudas. Por lo general, los préstamos o las deudas son pagados cuando hay la posibilidad de "reunir dinero", tal como mencionaron varias familias sionas: "ya te voy a pagar cuando tenga algo de plata", "después te pago", "otro día te pago" son las respuestas cuando alguien les increpa por sus deudas.[18] El tiempo para el pago de las deudas es relativo, y depende de la prioridad y de la posibilidad de reunir dinero.

> Lo que podemos etiquetar como deuda no siempre es clasificado de esta manera. Puede ser un manejo de relaciones sociales que se clasifiquen más bien como un favor, un compromiso, o una retribución. Cada uno puede ser adjudicado un peso específico distinto, un costo en medidas de equivalencia diferenciales. Cada cual estará sujeto a restricciones particulares en cuanto a su acceso, su utilización y su pago (Villarreal, 2008: 46).

[18] En más de dos ocasiones presencié la demanda por parte de los choferes de camionetas por el pago del servicio de transporte. Otra de las deudas es la que mantiene la Organización de la Nacionalidad Indígena Siona del Ecuador (ONISE) con el antiguo Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (ECORAE), debido al fracaso en el proyecto de criadero de *charapas* (tortuga *Podocnemis expansa*) que no prosperó. La deuda a pagar hasta la fecha es de 5 000 dólares.



Entonces, las deudas de los sionas del Aguarico implican compromisos, redistribuciones y reciprocidades *a priori* a través del acto de pedir-recolectar, y no necesariamente deben ser devueltas. Marcel Mauss (2009) plantea que "obsequiar un don puede ser un poderoso modo de creación de lazos sociales, porque los dones siempre portan algo del donante" (Mauss en Graeber, 2018: 162)[19] y esperan ser devueltos; pero y si los dones no siempre tienen que devolverse, como en el caso de los sionas, ¿qué cuenta como forma de reciprocidad? Dentro de la abundancia que su territorio les ofrece y sus peticiones-recolecciones, éstas deben ser compartidas familiarmente para generar bienestar comunal.

Otras incertidumbres: expectativas de futuro

En el caso de los sionas, las transacciones de dinero se dan en su mayoría con los colonos (mestizos) y se encuentran matizadas por el racismo y la desconfianza, ya que la clasificación étnica está ligada a la clasificación económica. En el Oriente ecuatoriano –como se conoce a la Amazonía en el Ecuador– se ha extendido la idea de que los indígenas amazónicos "no cuidan el dinero, gastan rápido, no ahorran, o no sirven para hacer negocios y únicamente piden". Como afirman funcionarios públicos y empleados de las petroleras.

> Nosotros no entregamos dinero a los indígenas del Oriente, ahora preferimos entregar las indemnizaciones en obras o en servicios, porque ellos gastan el dinero en cualquier cosa, no ahorran. Además, los indígenas amazónicos no saben aprovechar toda la tierra para producir en grandes cantidades, sólo siembran para vender poco, no piensan en tener más para su futuro, sólo quieren que les demos todo regalado (empleado petrolero, abril 2018).

Como se comprobó durante el trabajo etnográfico, las familias sionas del Aguarico reciben dinero que, muchas veces, es gastado muy a corto plazo, específicamente en la compra de bienes (vestimenta, celulares, motocicletas, alimentación) sin ninguna preocupación por guardar o acumular un sobrante.

[19] "Los dones de Mauss están comprendidos en la identidad social específica de sus donantes y sus receptores (su imagen exterior, podría decirse); el dinero, en cambio, se identifica con los poderes internos, genéricos e invisibles de una persona" (Graeber, 2018: 170).

La incertidumbre futura de los sionas gira en torno a la pérdida de su territorio y de sus costumbres, mas no sobre qué hacer con el dinero o si se tendrá dinero en un futuro próximo. Mientras tengan territorio no tendrán incertidumbre económica. Por lo tanto, los sionas tratan de construir sus propios espacios de *cosmoexistencia* (Guerrero, 2018) y vida que van más allá de la sujeción y la dependencia económica.

> Aquí en la selva todavía se caza y pesca, aunque menos que antes, pero sí hay. Tenemos plantas que nos curan y sanan. Hay más en el Cuyabeno que en el Aguarico. También tenemos yuca, plátano para vivir, eso nos importa porque, si no tenemos territorio, ¿cómo vamos a comer, a curarnos, a vivir? (conversación con la abuela de la comunidad de *Soto Tsiaya*, enero de 2018).

Las expectativas futuras de los sionas son proteger y resguardar su territorio que, en su proceso de transformación en mercancía, todavía es parte vital de su cosmoexistencia. Es decir, si bien es cierto que el proceso de monetarización permitió, en algún grado, transformar su territorio en mercancía por las concesiones petroleras, éste se convierte en una de las principales incertidumbres para su subsistencia de caza y pesca, más allá de que les permite mínimamente un ingreso económico.

Figura 6
Fruto de chonta, que representa abundancia para la nacionalidad siona. Comunidad de Aboquehuira, 2017



Autoría: María Fernanda Solórzano Granada.



"El futuro que queremos es tener los ríos limpios, pescar, cazar, que haya animales, que no desaparezca el idioma, que los jóvenes aprendan de los abuelos" (conversación con el abuelo de *Soto Tsiaya*, mayo de 2019). Para los sionas, la recolección de bienes o dinero no significa acumulación de capital, sino más bien un gasto en necesidades inmediatas, y este tipo de economía de recolección genera bienestar comunal.

Adicionalmente, creo importante mencionar que algunas familias de las comunidades del Aguarico también aspiran a un futuro con una vida económica parecida a las comunidades del Cuyabeno, las cuales están inmersas en el turismo. Es decir que desean tener la posibilidad de contar con trabajos que generen recursos económicos.

Intercambios vitales

El intercambio es una actividad importante en la vida de los sionas. Los intercambios se presentan de varias formas, como por ejemplo el intercambio de alimentos,[20] de sabiduría, intercambios en especie. En este sentido, es importante retomar el concepto de "valor de intercambio" que propone Villarreal (2004: 29), "para que no se limite a los valores monetarios y el mercado", puesto que las transacciones de mercado y la producción mercantil también contemplan relaciones y valores no mercantiles que varían según el campo de actividad (producción, distribución, consumo, intercambio), así como las maneras en que se "intersectan distintos dominios sociales, por ejemplo, basados en intereses familiares, comunitarios o sociopolíticos" (Villarreal, 2004: 29).

Los precios en estos intercambios están determinados tanto en términos monetarios como no monetarios. Sin embargo, esta equivalencia "no económica" puede ser compensada con el valor que se otorga a las personas y a la comunidad. Esto inserta a los intercambios en las transacciones de bienestar de la economía familiar/comunitaria. Por lo tanto, la noción de utilidad "se configura no tanto como una categoría económica y financiera sino como una categoría social, ya que se construye con relación a la percibida y a la moralidad de la transacción" (Ferraro, 2018: 84), que permite la sobrevivencia de la nacionalidad siona, la continuidad de sus prácticas culturales y el bienestar comunal.

[20] Cuando la caza o la pesca son abundantes, se comparte con varias familias, pero con la consigna de que en una próxima caza sea devuelto lo compartido.

Así, existen intercambios o préstamos vitales para dar continuidad al ser siona, como por ejemplo las negociaciones entre el *yajé cuquë* (sabio curandero) con los espíritus del *airo* (selva) para garantizar el bienestar familiar/comunal. Debido a que en la comunidad de *Soto Tsiaya* no vive ningún *yajé cuquë,* el abuelo Chala, residente de la comunidad de Orehuëya, se convierte en el sanador de todas las comunidades del Aguarico.

> Aquí [comunidad de *Soto Tsiaya*] ya no hay el *yajé cuquë*, porque el abuelo mayor es evangélico y dice que no quiere tomar *yajé*, pero tenemos al abuelo Chala que nos protege desde lejos. Él ya hizo la curación para todas las comunidades sionas y ahora ya estamos protegidos (conversación con la abuela, febrero de 2018).

La transmisión del poder del abuelo Chala[21] a los aprendices de la ceremonia del *yajé* (los i̱´ti baaiquë) y la negociación con los espíritus de la selva (animales, plantas, ríos), no representan una simple transmisión de saberes, ya que implican interrelaciones o alteridades biocósmicas[22] (Guerrero, 2018), donde se llega a acuerdos para perpetuar la vida. En la ceremonia del *yajé* (ayahuasca), el poder del abuelo permite proteger la vida de todos los sionas a través de la sabiduría que las plantas sagradas le ofrecen para conectarse con los demás seres y negociar el acceso a pesca, caza y curaciones.

Así, en la vida económica de los sionas, el dinero, los bienes, las especies, los valores y sabidurías se convierten en un elemento a ser intercambiado entre todos para reafirmar sus características de seres recolectores. El intercambio de los sionas se encuentra en una relación compleja y variada con el dinero con el cual convive, y con su territorio donde se producen y se sostienen estos intercambios.

---

[21] El abuelo Chala falleció en diciembre de 2020, después de que este artículo fue aceptado.

[22] La alteridad biocósmica hace referencia a las interrelaciones e interdependencias que viven, sienten y practican las nacionalidades y los pueblos indígenas en su territorio. La alteridad biocósmica tiene un sentido de interdependencia y de intersubjetividad que dialoga con todos los seres donde palpita la vida, pues parte de que en el pluriverso de los pueblos indígenas todo vive, es sagrado, todo tiene corazón, espíritu, todo comunica, todo enseña (Guerrero, 2018).



Figura 7
Ceremonia del *yajé* en *Soto Tsiaya*, 2019



Autoría: Daniel Guerra Garcés.

Figura 8
Participación en la ceremonia de *yajé*, pinturas que reflejan los caminos de los espíritus, comunidad *Soto Tsiaya*, 2019



Autoría: Daniel Guerra Garcés.

Para seguir dialogando

Afirmo que la relación entre territorio y economía va más allá de la noción de *homo economicus*, que sostiene una visión capitalista de la vida y reproduce visiones dicotómicas entre economía material y simbólica, o donde se entiende a la economía desde la acumulación económica, el gasto o el ahorro. La economía de los sionas no puede ser entendida desde aquellos estudios como los de Scoot (1994) o Nash (1979), según los cuales la convivencia entre el dinero y las formas tradicionales de intercambio de las poblaciones indígenas han sido entendidas como el resultado de ciertas imperfecciones de los "mercados subdesarrollados", y donde la economía global capitalista ha penetrado en la economía campesina e indígena (Ferraro, 2018: 68). Tampoco la economía de los sionas puede ser entendida como una mixtura entre transacciones monetarias y no monetarias como una de las contradicciones que caracterizarían "la integración incompleta de América Latina en el mercado mundial" (Nash en Ferraro, 2018: 68).

El primer paso para entender la economía siona es no pasar por alto los vínculos que guarda con parámetros culturales e históricos concretos (Narotzky, 2004). El proceso de monetarización de los sionas es complejo

y está impregnado de elementos sociales, simbólicos y culturales de los sionas. Como mencionan Parry y Blonch (1989), la importancia del intercambio monetario y del mercado ha sido subestimada en el análisis etnográfico de las economías precapitalistas, razón por la cual es importante analizar los procesos históricos de monetarización en las sociedades indígenas amazónicas dentro de dinámicas de colonialidad, lo que implica entender las relaciones entre territorio y economía.

Las poblaciones indígenas cuyos territorios están dentro de procesos extractivistas, como sucede con los sionas, no son sujetos disciplinados y dóciles condenados a relaciones de dependencia y sumisión (Colleoni, 2004). Más bien han desarrollado mecanismos diversos de permanencia, de cambio cultural y de resistencia cultural. Pero esto no quiere decir que no se reconozcan las relaciones asimétricas con tentativas de continuar la colonialidad. Aun así, se mantienen y se reproducen efectos contradictorios que se expresan en el cambio y en la permanencia cultural.

Los intercambios que se presentan entre los sionas implican bienes, así como dinero, con precios establecidos en términos monetarios o no. Los precios en los intercambios son el resultado de las relaciones que se dan entre quienes participan en la negociación. Los intercambios que realizan los sionas prestan atención tanto a los bienes intercambiados como a la relación entre los socios comerciales (Mauss, 1923), pero además involucra un sistema de recolección para generar abundancia familiar y comunal.

A mi modo de ver, la red de transacciones refuerza las relaciones de los sionas con los otros, pero también tiene relaciones ambiguas. Los acuerdos incluyen no sólo el precio sino la modalidad específica de pago, ya sea en dinero, animales o bienes, o una combinación de estos elementos, así como el tiempo de pago, que muchas veces es incierto, pero también la necesidad de "recolectar" a través del pedir dinero o especies a cualquier persona.

En los intercambios que realizan, los sionas mezclan muchos elementos, no únicamente aquellos relacionados con la negociación de costo/valor o precio de los productos intercambiados. Los sionas tienen intereses diferentes y recurren a significaciones que van más allá de las cuestiones monetarias o estrictamente económicas de acumulación futura. Existen valores mercantiles y simbólicos, asociados a los dominios de la familia y su territorio, que se entrelazan y que son primordiales ante la acumulación de dinero. Como escribe Magdalena Villarreal (2010), las decisiones para



la recolección del dinero o de bienes están sujetas a la influencia de las relaciones culturales, sociales, y emocionales en las que interactúan. Y en esta conjunción, su *airo* (selva) es determinante en la vida económica de los sionas, lo cual implica una suerte de sustento de alimentos, fuente de ingresos monetarios, relaciones de alteridades con los no humanos (espíritus) que permiten un bienestar futuro.

Los sionas del Aguarico, si bien aspiran a tener ríos limpios, no contaminación en su territorio, y a la continuidad de sus prácticas identitarias, también esperan un futuro donde puedan acceder a ingresos económicos que no implique detener su autoabastecimiento desde su propia selva. La petición-recolección plantea un control sobre el manejo de sus recursos económicos y no económicos sin una idea de capitalización; aunque ciertamente los sionas aspiren a tener dinero, no lo capitalizan sino que lo consumen bajo sus propias prácticas culturales asociadas a un bienestar común.

Finalmente, considero que el aferrarse a sus ritos y formas de vida es una resistencia al capitalismo y a las ideas de progreso. Con esto no quiero decir que rechacen todo lo que implica el capitalismo, sino que hacen su particular apropiación sin dejar que trastoque sus formas de vida. Resistir implica resignificar sus propias formas de economía dentro de un proceso global, lo que determina su subsistencia de futuro.

Bibliografía

Andrade, Ana (2017). "Análisis y perspectivas de las empresas ecuatorianas exportadoras de productos industrializados de café, periodo 2009-2015". Tesis de licenciatura en ingeniería comercial. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Colleoni, Paola (2004). "Petro-gubernamentalidad y población indígena de la Amazonía ecuatoriana: el caso de los waorani", en José E. Rodríguez y Nicolás Guigou (org.), *Fronteras, diálogos e intervención social en el contexto Pan-Amazónico*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, pp. 79-103.

Eberhart, Nicolás (1998). *Transformaciones agrarias en el frente de colonización de la Amazonía ecuatoriana.* Quito: Abya Yala.

Equipo Técnico de la Organización de la Nacionalidad Siona (2020). Censo Comunitario de la Nacionalidad Indígena Siona.

Ferraro, Emilia (2018). *Materialidades, cuerpos y saberes.* Quito: Abya Yala.

Guerrero, Patricio (2018). *La chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Abya Yala.

Graeber, David (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños.* México: Fondo de Cultura Económica.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). (2020, 20 de abril). Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Recuperado de https://www.ecuadorencifras.gob.ec/institucional/home/ Consultado el 04 de febrero de 2021.

Mauss, Marcel (1923). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Narotzky, Susana (2004). *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.

Nash, June (1979). We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Explotation in Bolivian Tin Mines. Nueva York: Columbia University Press.

Parry, Jonathan y Maurice Blonch (1989). *Money and the Morality of Exchange.* Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511621659.

Scoot, Christopher (1974). "Asignación de recursos y formas de intercambio", en Giorgio Alberti y Enrique Mayer (ed.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 322-345.

Villarreal, Magdalena (2004). *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas.* México: CIESAS.

— (2008). "Sacando cuentas: prácticas financieras y marcos de calculabilidad en el México rural". *Revista Crítica en Desarrollo*, núm. 2, pp.131-149. Recuperado de: http://www.idaes.edu.ar/cese/revista/n2_index.asp, consultado el 8 de febrero de 2020.

— (2010). "Cálculos financieros y fronteras sociales en una economía de deuda y morralla". *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 10, núm. 3, pp. 392-409.https://doi.org/10.15448/1984-7289.2010.3.8338

Weatherford, Jack. (1998). *La historia del dinero. De la piedra arenisca al ciberespacio*. Santiago de Chile: Andrés Bello.





Wolf, Erik (1976). "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico". *American Anthropologist*, vol. 58, núm. 6, pp. 1065-1078. https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.6.02a00070

Ziegler-Otero, Lawrence (2004). *Resistance in Amazonian Community. Huaorani Organizing against the Global Economy.* Nueva York y Oxford: Berghahn Books.

María Fernanda Solórzano Granada es doctora en Ciencias Sociales con especialización en Antropología Social por el Centro de Investigaciones en Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente); maestra en Ciencias Sociales con orientación en Desarrollo Sustentable por la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL); licenciada en Comunicación Social para el Desarrollo por la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Ha abordado diferentes problemáticas sociales asociadas a identidades y politicidad juvenil indígena y su relación con el territorio, extractivismo y desarrollismo en territorios amazónicos del Ecuador. Tiene experiencia en trabajos de investigación colaborativa con niñas, niños y jóvenes indígenas en la Sierra y Amazonía ecuatoriana. Actualmente trabaja como técnica especialista con la Organización de la Nacionalidad Indígena Siona del Ecuador (ONISE) para la Actualización del Plan de Vida.



TEMÁTICAS

EN LOS MÁRGENES DE LA SOCIEDAD DEL TRABAJO. RESISTENCIA AL EMPLEO Y ASIMIENTO DEL FUTURO DE INDIVIDUOS CONTRARIOS AL TRABAJO

ON THE SIDELINES OF A LABOR SOCIETY. RESISTANCE TO EMPLOYMENT AND SEIZING THE FUTURE OF INDIVIDUALS AGAINST SALARIED WORK

Ducange Médor*

Resumen: Este artículo documenta otro modo de pensar y arrostrar la incertidumbre y la gestión del futuro desde unas formas de relación con el trabajo situadas "al margen" de la sociedad del trabajo. Es una investigación empíricamente construida a base de entrevistas semiestructuradas a profesionales que se resisten al trabajo y que muestran que para esta categoría de individuos la incertidumbre implica asumir nuestra común vulnerabilidad sin mucho preocuparse por lo que pueda advenir mañana, y conlleva una forma activa y autónoma de apropiación de su vida y de revaloración de formas de construir solidaridades desde la gratuidad. En suma, se trata de una forma de construir materialmente la vida y el futuro en ruptura con la sociedad de trabajo-consumo.
Palabras claves: sociedad del trabajo, dogma del trabajo, resistencia al trabajo, apropiación de sí, incertidumbre, asimiento del futuro.

Abstract: This article documents another way of thinking and facing uncertainty and managing the future from a way to relate to work that is on the "sidelines" of a work society. An empirically built investigation, based on semi-structured interviews to professionals that resist working shows that, for this category of individuals, uncertainty implies assuming our common vulnerability without

* Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas, Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 111-134
Recepción: 14 de abril de 2020 • Aceptación: 5 de noviembre de 2020
https://encartes.mx





worrying much for what the future holds, leading to an active and autonomous appropriation of their lives and reassessing ways to build solidarity from gratuity. In sum, it is a way to materially build a life and the future while breaking away from a society of work and consumption.
Keywords: labor society, work dogma, resistance to work, appropriation of oneself, uncertainty, seizing the future.

Introducción

Este artículo aborda la cuestión de la relación con el trabajo y con el futuro de un grupo de individuos que se declaran en resistencia contra el trabajo. La idea filosófica del rechazo al trabajo ha estado presente en textos de diversos autores casi desde el mismo surgimiento del capitalismo industrial fundado en el trabajo. Figuras como Thoreau, Dewey, Morris, Russell, entre muchas otras, dedicaron memorables páginas a criticar con acritud la colonización de la vida por el trabajo.

Hasta la actualidad, la sociología del trabajo apenas ha abordado esta cuestión desde la perspectiva de los trabajadores, a pesar de que hace eco a un conjunto de prácticas e ideas a las que se adhieren cada vez más agentes. La poca presencia de dicho tema en los estudios del trabajo está quizá vinculada con la prevalencia, aun en el medio académico, de la creencia social muy compartida sobre el carácter evidente e innegable del trabajo como medio de vida deseable para todo individuo adulto (Frayne, 2017).

Aquí conviene conjurar un posible malentendido que podría conducir al lector a una lectura desafortunada de todo el texto. En primer lugar, las prácticas de resistencia y las críticas al trabajo han acompañado al capitalismo industrial desde sus inicios (ver Thompson, 1994; Federici, 2010; Castro, 1999; Díez, 2014; Rifkin,1996, entre otros). Es un truismo que muchos campesinos y gente de los oficios, entre otros, prefieren ser “su propio patrón” y que, a partir de cierto nivel de ingreso, la gente prefiere cambiar horas de trabajo por horas de ocio o placer (Rifkin, 1996: 41). Mas, a reserva de detallar un poco su perfil en la segunda parte de este texto, los sujetos que aquí me ocupan tienen casi todos estudios profesionales y provienen de familias de la clase media mexicana. Con Bourdieu (1979) aprendimos que esta categoría social propende a invertir fuertemente en la escolaridad de los vástagos a fin de garantizarles un futuro profesional y laboral de éxito, principalmente como empleados de una gran empresa o una institución pública o privada.



La mayoría de los sujetos de marras son hijos e hijas de individuos que forjaron una vida articulada en torno al trabajo, y anhelaban para los suyos un destino al menos parecido. Intento mostrar en este texto que en momentos diversos todos rompieron con estas expectativas y asumieron una postura de abierta oposición al "dogma del trabajo", con lo que han concitado el enfado o disgusto de más de un miembro de su familia de origen.

Como ha mostrado Frayne (2017), hay una dominante propensión social a considerar como chiflados o como *hippies* (calificativo más bien despectivo) a las personas que deciden negarse a pasar buena parte de su vida "encerradas" en una oficina,[1] bajo la vigilancia de un jefe o un patrón. Por no estar insertas en el polo normativo del mundo del trabajo o, en palabras de Kurz, Trenkle y Lohoff, por resistirse a "empeñar la mayor parte de la energía vital en un fin absoluto ajeno"(2004: 120), se da por hecho que viven abrumadas por la incertidumbre contra la que, en teoría, abriga el trabajo.

Ahora bien, concedamos que los márgenes de la sociedad del trabajo están marcados por la incertidumbre y la dificultad para asir el futuro. Mas, como ha mostrado Sennett (2005) entre muchos otros, esta misma situación impera también entre quienes están plenamente integrados en dicha sociedad. No niego que haya quienes son felices en el trabajo; pero esto no significa en absoluto que sólo mediante la adhesión a esta condición laboral se pueda construir una buena vida. Como se verá en la narrativa de los entrevistados, es viable forjarse una vida plena sin emplearse en una institución o una empresa.

Aquí me atrevo a romper una lanza afirmando que la concepción del trabajo que heredamos del siglo XIX ha colonizado nuestra mente de forma tal que nos ha vuelto incapaces de siquiera esforzarnos por comprender y aceptar la existencia de otra forma de relación con el trabajo. Así las cosas, en este texto intento defender el siguiente argumento: los individuos que hacen su vida en la resistencia, cuando no el rechazo, al trabajo están habitados por un ideal de vida que no condice con la entrega de su autonomía, su creatividad y la mejor parte de su tiempo a cambio de vacaciones que, en palabras de un entrevistado, "sólo sirven para reproducir la

---

[1] Antes que a un espacio físico, aquí la palabra "oficina" es una metáfora para referirse a una relación laboral caracterizada por el control, la vigilancia y la monotonía.



fuerza de trabajo", y de un salario que da acceso al consumo de objetos que no tienen tiempo de disfrutar. Mostraré que dedicarse a lo que Flichy (2017) llama "el otro trabajo" conlleva una concepción diferente de la incertidumbre que, a su vez, implica arrostrarla de otro modo.

El desarrollo de esta tesis se despliega a lo largo de los cuatro apartados que integran el texto. El primero contiene un marco de análisis que sirve para dar sentido a la narrativa de los entrevistados sobre su percepción y su relación con el trabajo. Ofrece un marco de comprensión del rechazo al trabajo. A esto siguen unas consideraciones metodológicas que ofrecen un atisbo sobre cómo procedí para construir y analizar los datos empíricos que sustentan este artículo. En los apartados tres y cuatro reporto la narrativa de los individuos en lo tocante al significado de su resistencia al trabajo y a la forma como conciben y arrostran la incertidumbre que lleva emparejada su "no" al trabajo. Concluyo con una reflexión sobre el mensaje ético y político implícito en la relación de resistencia de estos individuos con el trabajo y lo que se ganaría en hacer caso a su crítica y resistencia.

Marco de comprensión del rechazo al trabajo

Existen diversas señales que conducen a pensar que los individuos actuales tienen relaciones muy ambiguas o aun contradictorias con el trabajo. En Francia, por ejemplo, la mayoría de ellos reportan estar contentos con su trabajo, mas apenas la mitad se consideran satisfechos con él (Flichy, 2017). Los sociólogos explican esta ambigüedad a partir de la distinción entre el sentido o el contenido y las condiciones del trabajo. Lo primero concierne a la utilidad o el fin de la actividad laboral, mientras que lo segundo apunta, entre otras cosas, a los medios y a la autonomía para decidir sobre el proceso de trabajo. Los individuos estarían contentos con el alcance de sus actividades en su dimensión de contribución a algo colectivo y por la oportunidad de mostrarse capaces o competentes, pero lo serían mucho menos por "los nuevos modos de organización del trabajo, que exigen más implicación personal del trabajador..., aumentan el estrés, porque implican una intensificación del trabajo. Si existe cierto gusto por el trabajo, regularmente se acompaña de sufrimiento" (Flichy, 2017: 96). Los datos y análisis que ofrece Pfeffer (2018) para Estados Unidos y otros países son coincidentes con lo observado en Francia. En general, los individuos encuentran cierto placer en realizar sus actividades por las que

experimentan cierto apego, pero al mismo tiempo el marco en el que las llevan a cabo les genera mucho sufrimiento.

En lo que hace a México, el *World Happiness Report* (WHR, 2019), en una escala de 0 a 10, reportó para el 2018 un índice de satisfacción en la actividad principal o la ocupación de los mexicanos encuestados de 8.8. Sólo las relaciones personales puntuaron más alto que la ocupación. Mientras que los académicos hablan una y otra vez, con cierto dejo de lamentación, de informalidad y de precariedad laboral, los trabajadores hacen una evaluación subjetiva más bien muy positiva de su actividad. Sin embargo, hay indicios de que la situación de sufrimiento, agotamiento o *burnout* descrita para otras sociedades también ocurre en estas latitudes. En 2017, la Organización Internacional del Trabajo reportó que 40% de los empleados mexicanos sufrían de estrés laboral debido, en parte, a la presión en el entorno laboral; en el mismo año, el presidente de la Asociación Mexicana de Psiquiatría observó que "hoy los trabajadores se ven sometidos a cargas de estrés que sobrepasan los niveles normales que puede manejar un individuo en un cargo que represente responsabilidades" (Poy Solano, 2017).

Otra señal del disgusto de los individuos por las actuales condiciones de trabajo la ofrece el gran número de "memes" llenos de sarcasmo y de burla, a menudo autorreferenciales, que circulan en torno a los empleados de oficina. El grupo de Facebook "Mundo Godínez", que acumula poco menos de dos millones de seguidores, ofrece un sinnúmero de imágenes, acompañadas de miles de comentarios que permiten acercarse, de modo limitado cierto es, pero también valioso dada la espontaneidad de los comentarios, a la percepción y la evaluación de esos trabajadores de las formas actuales de organización del trabajo (asalariado). Imágenes y comentarios suelen apuntar a los "infortunios" que son como el *shibboleth* de la vida de oficina: la falta de autonomía, los constreñimientos de horarios, la vigilancia, el *burnout*, el *boreout*, etc. Estas situaciones entrañan una forma de precariedad que Linhart (2009) califica de subjetiva, la cual puede llegar a ser más perniciosa que la forma de precariedad (objetiva) de la que tanto se habla en los estudios del trabajo.[2]

[2] Vultur ha criticado, a mi parecer de forma acertada, el recurso abusivo a la noción de precariedad en los estudios del trabajo, considerándola como un concepto "fantasma" de poca o nula entidad analítica para dar cuenta de realidades laborales diferentes a la fran-



Numerosos autores atribuyen la actual degradación de las condiciones laborales al auge de la ideología gestionaria de la gerencia (*management*) en la organización del trabajo (Thoemmes, Kanzari y Escarboutel, 2011; Marzano, 2011; Gaulejac, 2008; Bermúdez, 2017), la cual coloca a los empleados frente a exigencias contradictorias de ser autónomos bajo órdenes o de seguir determinados estándares de excelencia y éxito contrarios o ajenos a sus propias perspectivas de buen desempeño y de bienestar.

Al contrario de lo que se cree, la muy socorrida flexibilidad de la organización del trabajo de la época posfordista no significa en absoluto menos vigilancia o más autonomía en la realización de las tareas. Como han mostrado algunas investigaciones (Boltanski y Chiapelo, 1999; Marzano, 2011), la autonomía prometida en el posfordismo no es más que un señuelo que ha servido para conducir a una implicación o una entrega mucho mayor de los empleados, en desmedro de su vida personal y familiar (Thoemmes, Kanzari y Escarboutel, 2011; Marzano, 2011) y de su integridad psíquica (Aubert y Gaulejac, 1993).

Esto ha llevado a Linhart (2016) a ver en el posfordimo una radicalización de ciertas prácticas nodales del taylorismo, como la vigilancia mediante los nuevos instrumentos tecnológicos y la colonización de la vida por el trabajo. Como se sabe, muchos empleados de los niveles de responsabilidad más altos tienen jornadas laborales muy largas y deben estar disponibles en todo momento para potenciales requerimientos de las empresas o de los clientes (Thoemmes, Kanzari y Escarboutel, 2011; Reid, 2015; Laillier y Stenger, 2017). Con la aspereza que caracteriza su prosa, Kurz, Trenkle y Lohoff describen así esta realidad:

> La vida tiene lugar en otro sitio, o en ninguno, porque el ritmo del trabajo se adueña de todo. A los niños se les adiestra para el tiempo, para que después sean "laboralmente aptos". Las vacaciones sólo sirven para reproducir la "fuerza de trabajo". E incluso cuando comemos, salimos por las noches o amamos, suena el reloj de fondo (2004: 112).

---

cesa, donde surgió (Vultur, 2010). Bologna (2006) también ha formulado una crítica en algunos puntos coincidente con la de aquél sobre dicho concepto. Es dudoso que sus objeciones tengan alguna fortuna en concitar la circunspección en el uso de dicha noción.

En el taylorismo el trabajo se adueñaba del cuerpo de los trabajadores, mas no de su mente, que podía lanzarse en idílicas ensoñaciones mientras realizaban sus tareas; en cambio, en el postfordismo, el trabajo los acompaña a todas partes, en todo momento (Marzano, 2011).

Ahora bien, la tendencia dominante, ayer y hoy, a perder su vida en el esfuerzo no es inherente a la naturaleza humana. No está en la constitución biológica o evolutiva del animal humano, como quizá de ningún otro, el amor al esfuerzo agotador o a una vida de dedicación absoluta al trabajo sin tregua (Bohler, 2019). La actual cultura del esfuerzo físico y emocional, tanto más duro cuanto mejor, es el resultante de cerca de dos siglos de conspicua construcción de la ética del trabajo y de su deriva lógica, la sociedad del trabajo (Graeber, 2018; Bauman, 2000).

Esto ha implicado que se busque

> Desterrar, por las buenas o por las malas, ...el difundido hábito que vieron como principal obstáculo para el nuevo y espléndido mundo que intentaban construir: la generalizada tendencia a evitar, en lo posible, las aparentes bendiciones ofrecidas por el trabajo en las fábricas y a resistirse al ritmo de vida fijado por el capataz, el reloj y la máquina (Bauman, 2000: 18).

La fe en las virtudes éticas y cívicas del empleo supera los tradicionales clivajes políticos; y el fomento de éste se ha convertido en la obsesión de todo gobernante o de todo candidato a tal que tome en serio su éxito y su popularidad.

Como han mostrado varios autores (Frayne, 2017; Polanyi, 2003; Méda, 2001), el vínculo entre trabajo, sentido cívico y conciencia de la autovalía es una construcción históricamente fechada cuya aparición entrañó el aniquilamiento o invisibilización de otras formas más antiguas de construir la vida y el sentido del propio valor en torno a referentes otros que la relación laboral de subordinación. El asimiento de esas otras formas de relación con el trabajo exige pensar éste en términos diferentes a los de “valor” de cambio, “ganancia”, “acumulación”, etc. (Panoff, 1977). Lo que conduce a formular la tesis en torno a la cual se articula este texto: hacer su vida “al margen” de la sociedad del trabajo o resistirse a éste es otra forma de fabricarse a sí mismo, de asumirse de modo autónomo y de ser socialmente útil de otra manera.



Las consideraciones anteriores tienen toda su pertinencia por cuanto la posición de los entrevistados hacia el trabajo, que expondré más adelante, tiene mucho de reacción sea contra la situación de agotamiento laboral, porque más de algunos de ellos lo padecieron en su pasado de empleados, sea contra el imperativo de hacer del trabajo el fundamento de la vida.

Investigar los márgenes de la sociedad del trabajo: consideraciones metodológicas

Flichy (2017) distingue dos perspectivas metodológicas en el estudio del trabajo: la primera es la más tradicional y se centra en el estudio del trabajo propiamente dicho; esto es, se focaliza en las variables más bien objetivas relativas a los trabajadores y las empresas. Este enfoque se interesa en la dinámica general del mundo del trabajo. La segunda perspectiva se interesa por la actividad de los trabajadores. Su foco de atención es lo que hacen cotidianamente los individuos, que pueden ser múltiples ocupaciones, los posibles vínculos entre una actividad y otra y, sobre todo, la manera como vinculan la o las actividades laborales y otras dimensiones de su vida. En otras palabras, la mirada se pone en el contenido de lo que hacen los individuos y el sentido que dan a ello.

Este enfoque se interesa por "el hacer" (*le faire*) (en la herencia de Dewey) y asume al ser humano como un hacedor de objetos, un "fabricante de herramientas" (Renault, 2012: 127); así, "el hacer" se vuelve constitutivo de la vida de todo ser humano. Allende el espectro del empleo, la vida de numerosos individuos transcurre en un constante bricolaje en el que llegan a mezclarse esfuerzo, fatiga, placer y satisfacción. Como muestra Flichy (2017), muchos asalariados hallan en el "hacer" el espacio de creatividad, de sociabilidad, de florecimiento humano que les es negado en sus empleos. Ésta es la perspectiva que adopto en la investigación en que se basa este texto; en ésta intento documentar formas actuales de relación con el trabajo que en el discurso y en la práctica rompen, o al menos lo intentan, con el paradigma (simbólicamente) dominante de vinculación con el mundo del trabajo.

Dewey (1998, 2008) distingue y opone "trabajo" a "labor". El trabajo es, para él, asimilable al juego y al arte, por cuanto supone experimentar, crear, expresarse como un ser libre y singular; además, y es lo más importante, el fin del trabajo es intrínseco, es el placer mismo de hacerlo o, *in fine*,

es la confirmación del trabajador como hacedor o generador. El resultado del "hacer/trabajo" es una suerte de gratificación interior, una afirmación de sí en su unicidad. En cambio, llama "labor" a la actividad gravosa cuyo fin es extrínseco y ajeno a los fines personales del individuo. El capitalismo industrial articuló y enalteció la "labor" en detrimento del "trabajo" o del "hacer".

Cuando hablo de rechazo o resistencia al trabajo de los sujetos de mi investigación debe leerse como rechazo a la "labor" en el sentido de Dewey; y esa negatividad conlleva una defensa del trabajo entendido como "hacer". Son individuos portadores de un discurso sobre el trabajo que los asemeja a los que estudió Frayne (2017) en el Reino Unido; esto es, rechazan el trabajo o se resisten a él por razones diversas y ensayan formas más autónomas, lúdicas, creativas y, en unos casos, solidarias de ocuparse y generar recursos o bienes. En esto, la mayoría de ellos se mantiene a distancia de la vulgata en torno al emprendimiento. Si bien comparten algunos rasgos con los emprendedores (sobre todo los del mundo de las *startups*), en todo caso pienso que se distinguen de ellos en lo que hace al sentido o al objetivo del trabajo. En general, aquéllos están plenamente insertos en las lógicas del nuevo capitalismo, mientras que la mayoría de mis entrevistados son más bien críticos de ellas.

Con base en entrevistas realizadas a individuos que explícitamente se declaran contrarios o resistentes al trabajo, ofrezco en este texto un acercamiento a su manera de percibir el futuro, de vivir con la incertidumbre y las posibles inquietudes que los habitan en estos respectos. Este artículo concierne entrevistas realizadas a 19 de ellos, nueve mujeres y diez varones. Estudiaron al menos hasta la licenciatura, a excepción de dos, cuya resistencia al trabajo conllevó el rechazo de la universidad. Empecé por entrevistar a conocidos cuyas críticas hacia el trabajo ya conocía; ellos mismos me contactaron con amigos con quienes comparten estas disposiciones. También, a partir de compartir una breve descripción del estudio y el tipo de perfil que me interesaba entrevistar, varios colegas me pusieron en contacto con potenciales colaboradores a quienes también he entrevistado. Las entrevistas duraron entre hora y media y dos horas y media.

En todos los casos, al menos uno de los progenitores tienen estudios profesionales y se desempeñan como tales. Por ende, se trata de individuos bien provistos en capital cultural y pertenecen a la clase media. Es sabido que, en América Latina, el surgimiento y la expansión de la clase media



están directamente vinculados con las acciones del Estado en materia de desarrollo (Bertaccini, 2009; Escobar y Pedraza, 2010, Wortman, 2010; León, Espíndola y Sémbler, 2010). Dicha categoría social se benefició de la modernización, la urbanización y la expansión del Estado, que crearon millones de ocupaciones y "condiciones favorables en materia de precios, servicios sociales y urbanos y de crédito, que facilitaron el acceso a un nivel de vida más elevado para los trabajadores urbanos formales" (Escobar y Pedraza, 2010: 358). En otras palabras, dicha clase social es hija de la industrialización, de la democratización educativa o de la creación de la economía de servicios; todo esto de la mano del Estado en Latinoamérica. Así, Bertaccini (2009) hace de la clase media mexicana moderna una construcción del poder público, cuyo comienzo sitúa en los primeros años de la década de los cuarenta.

Producto de la movilidad social ascendente que impulsó el Estado desarrollista, la clase media tiene una especial relación con el trabajo y el imaginario que lo han sustentado. A esta categoría social, Bourdieu (1979) la hace portadora de la "buena voluntad cultural"; esto es, hace de la inversión en la educación y de la apropiación de bienes culturales el principal activo para la conservación de su posición en la sociedad. Lo que se lega a los hijos, a fin de preservar dicha posición, es la formación profesional superior y el celo laboral. Así, el rechazo al trabajo tiene un poco de ruptura con una herencia familiar, que no deja de concitar desacuerdo, suspicacia, malentendido o crítica.

Los entrevistados se dedican a las más variadas ocupaciones. Entre ellos hay quien fabrica cerveza artesanal, quien hace traducciones e interpretaciones, dos elaboran panes y hacen trabajos de carpintería más otros oficios, quien da clases de yoga, de danza y hace terapias alternativas, quien hace tatuajes, quien escribe, traduce y está fundando una pequeña editorial, etc. Una característica común a la mayoría es que aborrecen de la especie de "nobleza ocupacional" a la que suele vincularse la posesión de un título universitario (Crawford, 2010); esto es: no tienen reparo en desempeñar cualquier actividad (socialmente útil y sancionada).

Por lo mismo, profesan cierto gusto por los oficios y el trabajo manual ("aprender a hacer cosas con mis manos" es en lo que considera una entrevistada que ha crecido desde que dejó de vivir para el trabajo). En este punto se emparentan con los *makers* y con los *hackers* (Berrebi-Hoffman, Bureau y Lallement, 2018), con los individuos contrarios al trabajo estu-

diados por Frayne (2017) y los empleados apasionados por el bricolaje y por disponer de espacios para "otro trabajo", para el "hacer", observados por Flichy (2017). También están en total coincidencia con las posiciones críticas de escritores contemporáneos como Smart (2004), Abenshushan (2013), Weeks (2011), entre muchos otros, hacia el culto del trabajo.

Los entrevistados coinciden en que estar "al margen" de la sociedad del trabajo-salario requiere ocuparse en diferentes actividades por el gusto y la necesidad existencial de hacerlo. Para fines de este texto, analicé las entrevistas centrándome en la parte de las narrativas concernientes a las formas de asir el futuro y de proyectarse en él, de arrostrar la incertidumbre y de significar su particular relación con el trabajo, esforzándome por "comprender" (Bourdieu, 1993) las razones de unos y otros por construir una relación de relativa distancia o de abierta resistencia hacia el trabajo. Asumir que alguien puede tener suficientes razones para tener aversión a la relación laboral patrón-empleado (como las puede haber para estar relativamente bien en ella) constituye un buen antídoto contra el riesgo de imponer inconscientemente a los entrevistados las preguntas no controladas, espontáneamente extraídas de las ficciones socialmente compartidas sobre la relación legítima con el trabajo o de mi propia condición de empleado de una universidad.

Es notable la coincidencia en el discurso de estos individuos en lo que hace a las razones de su distanciamiento del trabajo, a su aprehensión de la incertidumbre, a su modo de asir el futuro, entre otras cuestiones. A este respecto, variables como sexo, edad, estado civil, tener o no hijos, escolaridad, lugar de residencia no hacen diferencia. Por lo mismo, los fragmentos citados de tales o cuales entrevistas son relativamente representativos de la visión de todos sobre el tema en cuestión. No significa esto que la muestra sea homogénea; al contrario, procuré que lo fuera lo menos posible en cuestiones como trayectoria escolar y socioporfesional, mas estas variables no aportan variación alguna en lo que hace a la percepción sobre el lugar que el trabajo debe tener en la vida.

El principal elemento de variación entre las posiciones es de orden ideológico, por cuanto algunos se sitúan "abajo y a la izquierda" y con ciertas afinidades con el anarquismo y el anticapitalismo, mientras que otros se describen como indiferentes o distantes de la política; más allá de estas diferencias, hay cierta convergencia acerca del sinsentido de entregar su vida al trabajo y de ocuparse en actividades de poco interés y utilidad social.



"*Ilusiones perdidas*" o de la vida prometida y soñada que nunca fue ni será

La sociedad que se construyó en torno al salario se caracterizó por la entrega de la autonomía del trabajador al patrón a cambio de la estabilidad de su empleo y la seguridad material (Castel, 1995). A esto se añadió, como tercera característica, la promesa de cada vez mayor capacidad de consumo (Rifkin, 1996). En un mundo en el que la fabricación de objetos aumentaba a velocidad vertiginosa, la viabilidad del capitalismo pasaba por el fomento irrestricto del consumo y la promoción de la entrega asidua al trabajo como vía de acceso a la "felicidad" de una vida saturada de objetos manufacturados. No es exagerado afirmar que el éxito del capitalismo fordista descansó en el ajuste entre trabajo y consumo mediante el crédito (Rifkin, 1996). El trabajo se construyó como constitutivo del valor individual y de la pertenencia social de los individuos, mientras que el consumo fue erigido en medida del éxito alcanzado por éstos. Una duradera ideología subyacente a esta organización social, fuertemente articulada en torno al trabajo, consiste en la firme creencia en una vida de bonanza como resultado inevitable de la entrega al trabajo. Desde hace unas cuatro décadas o más, la realidad del mundo laboral camina en sentido contrario a dicha creencia que, paradójicamente, continúa alimentando la visión y expectativas de muchos sobre el trabajo.

A Liliana, con estudios de licenciatura en medios y de posgrado en desarrollo urbano y cerca de 25 años de experiencia laboral en diferentes medios de comunicación, sus padres y profesores le hicieron creer que trabajando con dedicación y seriedad tendría una vida materialmente decorosa y su bienestar futuro estaría garantizado. Durante años se la creyó; descuidó su vida personal, su familia, sus amistades y otras actividades de interés en aras de materializar esa promesa.

En una primera conversación, reflexionó:

> Me vendieron la idea de que trabajando desde pequeña y mucho seguramente iba a tener una vida cómoda. Hasta ahora, he hecho eso pero nada de lo prometido ha ocurrido. Antes bien, cada vez trabajo más, pero los resultados son cada vez menores (entrevista con Liliana, 46 años, madre de dos niños, julio 2019).

Su visión del trabajo corresponde con los dos principios arriba referidos, con los que Graeber (2018) caracteriza los empleos de nuestros tiempos modernos. Nuestra sociedad hace depender el valor y la dignidad de las personas de su relación con el trabajo, pero al mismo tiempo éste se ha vuelto aborrecible. En otras palabras, el trabajo se ha vuelto un fin en sí mismo y tiene que ser nocivo para la vida de las personas. Según Graeber, "es por ser horrible que el trabajo moderno tiende a verse como un fin en sí mismo... En otras palabras, los trabajadores obtienen sentimientos de dignidad y autoestima *porque* odian sus trabajos" (2018: 242).

Liliana considera que ha estado persiguiendo la soñada realidad de darse una buena vida con el trabajo, pero dicha realidad siempre se le ha escapado; mientras más la persigue más lejana, evasiva, escurridiza se vuelve. Ha llegado a un punto en que se dio cuenta que mientras más trabaja, más difícil le resultaba llegar a fin de mes con un poco de dinero. Categórica, remata su reflexión con esta afirmación: "Ya no quiero más de eso". Su resistencia a la sociedad del trabajo tiene su base en cierto despertar al principio de realidad.

En un segundo encuentro, reiteró la reflexión sobre su experiencia de trabajo en el medio periodístico y ofrece su visión del trabajo:

> Yo cuando salí de la universidad quería trabajar, ya estaba trabajando, me encantaba trabajar, pero empecé a sospechar desde muy temprano que eso que me encantaba hacer que era el periodismo; había empresas que aprovechaban de ese amor que yo tenía de esa chamba para explotarme. Por ejemplo, en un periódico tenía cinco años, éramos muchísimos, de hecho en cinco años a nadie le subieron el sueldo, jamás. O sea, cinco años trabajamos sin aumento. Y como estaban empezando a despedir y recortar, recortar, recortar y recortar, cada vez había menos gente y cada vez teníamos más chamba. Y como te dije: anteriormente eran otras dos chambas además del periódico. Entonces como que llegó un momento en el que incluso el cuerpo de las personas se va deteriorando: su salud, sus emociones, su vida en pareja; pues en mi ambiente laboral, en el ambiente en que me he movido, las personas se divorcian dos, tres, cuatro veces, y por supuesto que hay muchísimos factores que generan un divorcio, pero uno muy importante en el caso de mi campo es la falta de tiempo. La gente no tiene tiempo para estar con alguien más que con sus compañeros de trabajo... O la gente se emborracha muchísimo... Entonces, para mí qué es el trabajo en este momento de mi



historia... pues es algo terrible, es algo que está generando explotación, que no deja que la gente viva feliz o con calidad de vida; si quieres poner así un adjetivo no emocional que se pueda medir: que no vea a sus hijos, que no puedas tener aun así unas vacaciones en un pueblito de Jalisco, que de todas maneras nunca tengas dinero, tampoco tengas tiempo y además tampoco puedas, aunque quisieras, criar a tus hijos o estar con tu pareja, etc. ...Siempre la gente está pensando que la van a despedir, desde mi percepción a cambio de nada, a cambio de un sueldo pinche que no te deja siquiera llegar a la quincena (entrevista con Liliana).

Esto es coherente con la idea del trabajo convertido en un fin en sí mismo, aun a expensas de la sostenibilidad de la vida de los trabajadores. Una vez que se ha erigido la entrega al trabajo en cifra de una vida plena, se vuelve uno incapaz de reconocer y de dar importancia a miles de otras cosas que dan contenido a una vida humana. Frayne (2017) habla de colonización de la vida por el trabajo cuando se vive bajo el imperativo de someter toda la existencia a la tiranía del reloj de una oficina o de estar siempre disponible para "lo que se ofrezca". La resistencia de Liliana es contra dichas tiranía y colonización de la vida por el imperio del trabajo. Así lo expresa:

A mí me parece que el trabajo se ha vuelto algo… desde que estaba en el periódico, digamos, hay un sistema que te hace pensar y creer que si no estás ahí todo el tiempo eres menos productivo, tu trabajo vale menos o simplemente eres un huevón [holgazán]. Y siempre cuestiono... el hecho de que alguien tiene que trabajar de 9 a 2 y de 4 a 7 de la noche. Esto implica salir de su casa a las 8 de la mañana y regresar a las 8 de la noche; o sea, son 12 horas reales de trabajo fuera de tu casa. Yo creo que el trabajo es algo importantísimo, pero tendría que ser algo placentero, social, útilmente social, y además que no implique que tengas que dar tu vida o dejarla solamente en una oficina. Es decir, una persona tiene distintos momentos, distintas necesidades más allá que solamente el trabajo... O sea, aunque no tienes hijos, tienes una pareja, quieres ir al cine, quieres ir a un concierto, oír música, ver a tus amigos, blablablá (entrevista con Liliana).

Al igual que Liliana, los otros colaboradores de la investigación concuerdan en que el trabajo debe ser una fuente de alegría, de progreso

personal, de manifestación y de desarrollo de las potencialidades de los individuos. Lo que rechazan es la dominante tendencia actual a imponer el trabajo como "única alegría verdadera". Ya a principios del siglo XX había visos de esto; por eso Robert Walser le dedicó varias páginas de mordaz sátira, pero nunca imaginó que, un siglo después, el trabajo llegaría a ser, en palabra de Liliana, "una sanguijuela" que causa graves estragos en la vida de cada vez más personas en todo el mundo (Pfeffer, 2018).

Macrina también vivió, por un tiempo, con la convicción que el trabajo da acceso a los bienes que, a su vez, conducen a una vida plena. Con formación en trabajo social, durante cinco años trabajó para una empresa de telecomunicaciones que le permitió conseguir los bienes que creía esenciales para su vida; mas al conseguir eso, se dio cuenta de que la plenitud de su vida no pasaba por tener un trabajo así ni por la adquisición de los bienes con que suelen vincularlo.

> Estar un año entero con un horario de 8 de la mañana a 8 de la tarde todos los días, no, ya no lo hago. Antes yo lo hacía porque tenía una meta. Mi meta era hacer dinero para irme a viajar. O sea, yo tenía ese trabajo porque sabía que en algún momento me iría, tenía metas. Una era comprarme la furgoneta para viajar, otra era el coche, el otro era hacer dinero para viajar, ¿sabes? Pero en el momento en que yo empezaba a tener todo ese dinero y todo, no me gustaba eso. No. No creo que sea sano para nadie. El ser humano no ha venido aquí para trabajar. Ha venido para gozar y para compartir. Y hay trabajo para todo el mundo como para que todo ser humano trabajáramos cuatro horas al día, que todos pudiéramos trabajar, ¿sabes? Todos tener su montón de dinero, todos poder estar felices, tener trabajo y tener [viabilidad]. Pero el sistema nos quiere atrapados, el sistema nos quiere esclavos. Yo ya no quiero formar parte de este sistema (entrevista con Macrina, 37 años, soltera, junio de 2019).

Lo que llama sistema se cifra en la organización de la vida en torno al trabajo sin tregua y al consumo de fin de semana como forma de compensación o de olvido de la vida que se le va a uno en las largas jornadas de trabajo (el motor del capitalismo). Es otra manera de decir que el trabajo coloniza nuestra imaginación de forma tal que nos resulta impensable otra forma de construir la vida que no sea trabajando y mucho (Russell, 2017) "en cosas que especialmente no [se] disfrutan", según Graeber (2018),



y comprando cosas superfluas o que no se tiene tiempo de usufructuar (Frayne, 2017).

Así, en opinión de Mariana (33 años, maestría en traducción, soltera, julio de 2019), la vida de la mayoría de las personas se resume en que "uno nace, crece, trabaja, trabaja... y muere". Y considera que quienes se someten a esta forma diminuta de organización de la sociedad y de la vida lo hacen porque no conocen otra manera de forjar y llevar la vida que no sea trabajando. Los participantes de esta investigación, por razones diversas, se han despertado a su manera de ese "sueño dogmático" llamado "vivir para trabajar o trabajar para vivir", y buscan forjarse una vida de miles de formas, entre las que el trabajo es sólo una más.

De otro modo de construir el futuro y arrostrar la incertidumbre

La sociedad industrial (o la modernidad misma) despojó a los individuos de las posibilidades de construir su mundo y de forjar su vida usando sus propios recursos materiales e imaginativos. Al convertirlos en trabajadores u obreros de fábricas cuyo propósito les era ajeno, desarticuló sus mundos de vida y les desposeyó de sus capacidades instituyentes (Polanyi, 2003). Los arreglos instrumentados en el marco del Estado de bienestar que otorgaron a esos trabajadores ciertos medios para aminorar las incertidumbres de la vida y arrostrar el futuro con cierto sentimiento de "seguridad", en realidad, los volvió "frágiles". Esta consideración es contraria a la socorrida creencia que vincula seguridad o certidumbre con la condición laboral con contrato por tiempo indefinido.

Nassim Taleb (2013) ha acuñado el término "antifragilidad" para referirse a una propiedad de los individuos y otros sistemas complejos que los hace beneficiarse o crecer en la adversidad y los vuelve ágiles para enfrentar el riesgo y la incertidumbre. Siguiendo su razonamiento, sostengo que la sociedad del trabajo que a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX se construyó condujo a la producción de individuos frágiles y carentes de recursos para plantar cara a crisis como el cierre de una fábrica o un despido cualquiera. La lectura que hace Cole (2007) del drama del desempleo de los varones de Marienthal que hicieran famoso Jahoda y colegas se condice con esta proposición. Cole muestra que la instalación en dicha comunidad austriaca de la empresa cuyo cierre dejó en el desempleo a cientos de hombres destruyó las antiguas formas de sociabilidad, de domi-

nio sobre el tiempo, de relación con el futuro, de construcción de sentido de su vida; y esa transformación en su modo de hacer su vida que los hizo depender absolutamente del trabajo fabril los volvió frágiles, incapaces de arrostrar con entereza las vicisitudes y de idear otras formas de dar contenido y de forjar su vida. Como afirmara Thoreau (1983), la sociedad del trabajo, al imponer éste como única forma de vivir, escamoteó todas las otras vías de construirse una vida y hacer sociedad. Privó a los individuos del sentido de utilidad y de verdadero impulso de vida.

En la percepción de Taleb (2013), los sistemas que propenden a eliminar la aleatoriedad y la variabilidad (suertes de "lechos de Procusto") en la vida son ellos mismos frágiles y conducen a la constitución de individuos también frágiles. Así, sostiene que un taxista con ingresos sumamente variables es mucho menos frágil (o más "antifrágil") que un empleado cualquiera de tiempo completo y contrato por tiempo indeterminado. En consecuencia, pienso que situarse en los márgenes de la sociedad del trabajo entraña una condición de "antifragilidad" que vuelve positiva la incertidumbre y permite imaginar el futuro como posibilidades antes que como amenaza.

Esto explica, en parte, el rechazo de los individuos de esta investigación a la idea de pasar sus vidas entre cuatro paredes, realizando tareas monótonas definidas por otros, en un horario rígido. He dicho que todos se ocupan en diversas cosas que realizan en espacios diferentes, en horarios flexibles y a ritmos autónomamente definidos. Rechazar el trabajo conduce a (o proviene de) apostar por la antifragilidad de vivir en la aleatoriedad y por la diversificación de las formas de trabajar, de estar en el tiempo, de consumir y de vivir.

Para Tomás, quien abandonó tres licenciaturas y es contrario a toda forma de estructura vertical de subordinación del estilo de la escuela y la empresa, la incertidumbre es más propia de los que trabajan por un sueldo, porque son los que están pensando en un futuro. En lo que hace a él, sabe ya qué habrá en su futuro: anarquía como escritor y editor, el oficio de panadero, más alguna(s) otra(s) cosa(s) dejada(s) a la aleatoriedad de su existencia. Aquí su posición sobre la incertidumbre y el futuro:

> Tomás: No, ésas son cosas en las que piensan los que trabajan (risas). Porque esas personas son las que piensan en certidumbre o en incertidumbre a futuro.



> Entrevistador: *En tu caso, ¿por qué no piensas en eso?*
> Porque... para qué pensar en eso (risas). Digamos que hasta ahora nunca me ha faltado nada, todo se ha dado. Y entonces para qué preocuparme, ponerme a pensar en cosas que me pueden preocupar si desde que tomé esta decisión, siempre ha salido algo, incluso cuando así… así sin dinero y nada; o sea, de repente sale la carpintería, ¿no?, me la pasé genial. Y luego las traducciones y luego el pan, siempre ha salido algo que me mantiene a flote. Y claro, o sea, sí, hay momentos en que ¡puta!, ahora sí, hace un mes que no pasa nada, mis ahorros se están yendo. Hay momentos así, no sé, ya después de 15 años así ya estoy un poco calado y digo: algo va a salir. Y siempre aparece algo. Entonces, por eso, no, incertidumbre ninguna (entrevista con Tomás, 37 años, soltero, oficios diversos, 19 de septiembre 2019).

Para estos individuos, la certidumbre que otorga el trabajo es una debilidad (o una fragilidad) por cuanto coarta la creatividad y aleja de los problemas y los retos. Desde luego, cuando se ha tenido la experiencia de tener un ingreso fijo a fin de mes y, más aún, durante años la educación los ha llevado a asumir que es el legítimo anhelo, permanece el miedo frente a los azares de la existencia incluso cuando ha habido un firme y razonado rechazo a la vida de entrega al trabajo. En todo caso, la vida de trabajo con su incierto oropel de seguridad infunde más miedo. Reflexiona Liliana:

> [No contar con ingresos fijos] me da un poco de miedo pero me da más miedo todavía tener los beneficios de la vida laboral insegura, como lo es, a cambio de estar en una oficina, por más bonita que sea, por más de oro que sea... Y sobre todo, perder el contacto con lo que hay afuera. Me espanta esa posibilidad, me espanta la posibilidad de no poder ir al centro un día entre semana a ver cómo funciona la ciudad, de no poder ir en un autobús urbano, de no poder... O sea, esas cosas que deberían, deberíamos todos tener la posibilidad de hacerlas, en realidad, no muchas personas podemos hacerlas. Me espanta muchísimo esas cosas. O quiero hacer otras cosas además de trabajar, ¿no? Entonces, ahora quiero hacer arte, otras cosas que no sea trabajar. No sé cómo lo voy a hacer, pero estoy pensando (entrevista con Liliana).

Muchos de los participantes en la investigación renunciaron a empleos “estables” y bien remunerados porque no era como deseaban hacer su vida. En palabras de una de ellos, siempre tenía la posibilidad de traba-

jar más y ganar más y así insertarse en un espiral de trabajo y consumo sin sentido. Por el arrojo que tuvieron para esa renuncia, aun para el disgusto de su círculo cercano, tienden a proyectarse hacia el futuro con desenfado confiados en que en caso de presentarse una dificultad, como vimos con Tomás, sabrán resolverlo como hasta ahora lo han sabido hacer. Así también Macrina:

> la palabra preocupar es ocuparse antes de tiempo. Entonces, todo tiene solución, todo es perfecto. No hay que preocuparse por nada (risas). Estoy loca, ¡eh! Eso piensa la gente cuando me escucha. Pero sí, a lo mejor estoy loca, pero estoy feliz, así siendo loca (entrevista con Macrina).

Ella se proyecta un futuro de nómada; y lleva ya varios años viajando por diversas partes del mundo. Gracias a diversas habilidades que tiene (clases de yoga, masajes, reiki, etc.), donde sea que haya llegado ha sabido hacerse de recursos para mantenerse y seguir viajando. En el transcurso, ha aprendido a vencer el miedo a lo que pueda ocurrir y confiar en que, pase lo que pase, al final todo se arregla. Cuenta que al principio de su último viaje a la Argentina, donde fue a visitar a una amiga que conoció durante otro viaje y donde también se hizo varios nuevos amigos,

> era de qué será de mí, qué pasará si no encuentro un lugar, si no encuentro dinero y tal. Y siempre lo encontré; siempre, siempre en el momento en que necesitara cualquier cosa, esa cosa ha aparecido. Y el último miedo que he tenido es: "si me quedo sin los ahorros que tengo, y si me quedo sin poder sacar dinero…" Y, aquí ahora en este último mes, nos fuimos a viajar con unos amigos y me quedé sin dinero porque mi tarjeta no funcionaba aquí en [la región], no podía sacar dinero, me quedé sin un peso, no tenía ni un peso en mi bolsillo. Y todo, todo se dio. No me faltó comida, no me faltó… unos amigos que aparecieron que fueron ángeles, que estuvieron a mi lado y me ayudaron en lo que pudieron y ellos también hacían música y me enseñaron que haciendo música y malabares se podía hacer más dinero y poder vivir. Entonces, ahí fue cuando perdí el miedo a todo, porque se puede y que … la magia existe. El último miedo que era ése, y creo que me lo creé yo, lo manifesté yo, porque fue como "qué pasaría si mi tarjeta no funciona y si me quedo sin poder sacar dinero y tal", y pasó. Lo manifesté y pasó. Supongo que el universo lo manifestó para enseñarme que no pasa nada, que todo



> sigue igual. Ahora ya no tengo ninguna preocupación, ninguna. Perdí el último miedo que me quedaba (entrevista con Macrina).

Aludí a la renuncia que consintieron la mayoría de estos individuos; a ella corresponde una apuesta por una vida de sobriedad. Consideran que no tuvieron que renunciar a la posibilidad de hacerse de ciertos bienes materiales porque eran cosas que ya habían considerado no esenciales para su vida, eran cosas que de todos modos no querían. Esto está en consonancia en varios de ellos con cierta preocupación por las urgencias climáticas actuales y una posición contraria al consumismo.

Reflexiones finales

En este artículo he intentado dar cuenta de la forma en que un grupo de individuos se esfuerzan por probar otra manera de forjar su vida y de afiliarse a la sociedad situándose, en lo posible, "al margen" de la organización del trabajo fordista o posfordista. En realidad, esos individuos no manifiestan un rechazo al trabajo en cuanto tal o en su dimensión de "hacer"; como he dicho, la mayoría de ellos están ocupados en al menos un tipo de actividad regular y muchos se audefinen como "multiusos". A lo que oponen resistencia o "rechazo" es a la "labor" típica de la sociedad del trabajo surgida del fordismo, que predomina en la mayoría de las grandes empresas y organizaciones públicas y se caracteriza, para una proporción de trabajadores de alta cualificación, por una absorción total del tiempo de vida de los individuos, la falta de autonomía, el agotamiento psíquico, el estrés y la falta de sentido o de utilidad social de las tareas a realizar.

Quienes en el mundo actual se resisten a someterse al imperio del trabajo, cuyos efectos deletéreos sobre la vida son quizás más graves hoy que hace un siglo, buscan ocuparse en actividades que les permitan hacer una vida por mucho coincidente con el ideal ético deweyano. Su concepción del trabajo y la forma como buscan ocuparse corresponde a lo que ese filósofo conceptualizó como "hacer". Este concepto se refiere a un tipo de trabajo cuya utilidad asumida como medio de hacer vínculo con otros y de florecimiento personal antecede la dimensión económica.

Al negarse a entregar su vida al trabajo, estos individuos optan también por priorizar muchas otras cosas que una vida de trabajo suele marginar. Abre la vía para dedicarse a una diversidad de actividades en las que se ponen a funcionar propiedades antropológicas y habilidades distintas

de cada uno. A mi parecer, lo decisivo es que en su relación con el trabajo subordinan todo a su bienestar, subordinan la producción de objetos o la generación de recursos a su integridad física, mental, emocional y a la sostenibilidad de sus relaciones humanas y, en algunos casos, medioambientales. Hoy como en el pasado, se trata de una categoría de individuos minoritarios, y en algunos aspectos privilegiados, quienes optan por cuestionar la reducción de la vida al trabajo y otean otras formas de hacer de la actividad laboral una dimensión existencial más. Con todo, la fuerza de su resistencia está en su posible alcance simbólico; a saber: hay posibilidades de construir una (mejor) vida apostatando de la religión del trabajo.

Bibliografía

Abenshushan, Vivián (2013). *Escritos para desocupados*. Oaxaca: Sur.

Aubert, Nicole y Vincent Gaulejac (1993). *El costo de la excelencia. ¿Del caos a la lógica y de la lógica al caos?* Barcelona: Paidós.

Bauman, Zygmunt (2000). *Trabajo, consumo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.

Bermúdez, Héctor (2017). "Sobre la alienación subjetiva en la organización del trabajo actual. Una observación participante en el comercio de la alimentación al detalle". *Contaduría y Administración*, núm. 62, pp. 262-278. https://doi.org/10.1016/j.cya.2016.10.004

Berrebi-Hoffman, Isabelle, Marie-Christine Bureau y Michel Lallement (2018). *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social*. París: Seuil.

Bertaccini, Tziana (2009). *El régimen priista frente a las clases medias, 1943-1964*. México: CONACULTA.

Bohler, Sébastien (2019). *Le bug humain*. París: Robert Laffont.

Bologna, Sergio (2006). *Crisis de la clase media y posfordismo*. Madrid: Akal.

Boltanski, Luc y Ève Chiapelo (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Bourdieu, Pierre (1993). "Comprendre", en Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*. París: Seuil, pp. 903 - 925.

— (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. París: Minuit.

Castel, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*. París: Fayard.



Castro, Felipe (1999). "La invención de la clase trajadora: el caso de los artesanos de la ciudad de México", en Javier Paniagua, José A. Piqueras y Vincent Sanz (ed.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*. Madrid: Fundación Instituto Historia Social, pp. 271-290.
Cole, Matthew (2007). "Re-thinking unemployment: A challenge to the legacy of Jahoda *et al.*", *Sociology*, vol. 6, núm. 41, pp. 1133-1149. https://doi.org/10.1177/0038038507082319
Crawford, Matthew (2010). *Con las manos o con la mente: sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales*. Barcelona: Urano.
Dewey, John (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
— (1998). *Educación y democracia. Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Moratta.
Díez, Fernando (2014). *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1975-1945*. Madrid: Siglo XXI.
Escobar, Agustín y Laura Pedraza (2010). "Clases medias en México: transformación social, sujetos múltiples", en Rolando Franco, Martín Hopenhayn y Arturo León (coord.), *Las clases medias en América Latina.* México: Siglo XXI y CEPAL, pp. 355-408.
Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de Sueños.
Flichy, Patrice (2017). *Les Nouvelles frontières du travail à l'ère numérique*. París: Seuil.
Frayne, David (2017). *El rechazo del trabajo: teoría y prácticas de la resistencia al trabajo*. Madrid: Akal.
Gaulejac, Vincent de (2008). "Existir en un mundo paradójico". *Administración y Organizaciones*, vol. 10, núm 20, pp. 21-42.
Graeber, David (2018). *Bullshit Jobs: A Theory*. Nueva York: Simon & Schuster.
Kurz, Robert, Norbert Trenkle y Ernst Lohoff (2004). "Manifiesto contra el trabajo", en Luis J. Alvarez (coord.), *Un mundo sin trabajo*. México: Dríada, pp. 99-159.
Laillier, Joël y Sébastien Stenger (2017). "Ce qui fait travailler les élites. L'engagement intensif des danseurs et des consultants". *La nouvelle revue du travail,* núm. 11. https://doi.org/10.4000/nrt.3303
León, Arturo, Ernesto Espíndola y Camilo Sémbler (2010). "Clases medias en América Latina: una visión de sus cambios en las dos últimas décadas", en Rolando Franco, Martín Hopenhayn y Arturo León



(coord.), *Las clases medias en América Latina.* México: Siglo XXI y CEPAL, pp. 43-116.

Linhart, Danièle (2009). "Modernisation et précarisation de la vie au travail". *Papeles del CEIC*, vol. 1, núm. 43, pp. 1-19.

— (2016). "Del taylorismo a la gestión moderna: una continuidad sorprendente". *Viento Sur*, núm. 146, pp. 93-98 [entrevista]. Recuperado de https://vientosur.info/wpcontent/uploads/spip/pdf/vs146_d_linhart_del_taylorismo_a_la_gestioi_n_moderna_una_continuidad_sorprendente.pdf, consultado el 11 de febrero de 2021.

Marzano, Michela (2011). *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*. México: Tusquets.

Méda, Dominique (2001). "Centralité du travail, plein emploi de qualité et développement humain". *Cités* vol. 4, núm. 8, pp. 21-33. https://doi.org/10.3917/cite.008.0021

Panoff, Michel (1977). "Energie et vertu: le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne". *L'homme*, vol. 17, núm. 2/3, pp. 7-21. https://doi.org/10.3406/hom.1977.367748

Pfeffer, Jeffrey (2018). *Dying for a Paycheck. How modern management harms employee health and company performance – and what we can do about it.* Nueva York: Harper-Collins.

Polanyi, Karl (2003). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

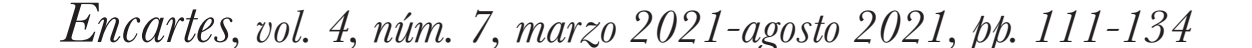
Poy Solano, Laura (2017, 7 de octubre). "Padecen estrés laboral 40% de trabajadores en México." *La Jornada.* Recuperado de Https://www.jornada.com.mx/2017/10/07/sociedad/034n1soc, consultado el 11 de febrero de 2021.

Reid, Erin (2015). "Embracing, Passing, Revealing, and the Ideal Worker Image: How People Navigate Expected and Experienced Professional Identities." *Organization Science,* vol. 26, núm. 4, pp. 997-1017. https://doi.org/10.1287/orsc.2015.0975

Renault, Emmanuel (2012). "Dewey et la centralité du travail". *Travailler,* vol. 2, núm. 28, pp. 125-148. https://doi.org/10.3917/trav.028.0125

Rifkin, Jeremy (1996). *La fin du travail*. París: La Découverte.

Russell, Bertrand (2017). *Caminos de libertad: socialismo, anarquismo y comunismo*. Madrid: Tecnos.






Sennett, Richard (2005). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo.* Barcelona: Anagrama.

Smart, Andrew (2004). *El arte y la ciencia de no hacer nada*. Madrid: Paidós.

Taleb, Nassim (2013). *Antifrágil. Las cosas que se benefician del desorden.* México: Paidós.

Thoemmes, Jens, Ryad Kanzari y Michel Escarboutel (2011). "Temporalités des cadres et malaise au travail". *Interventions Economiques*, núm. 43. https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.1401

Thompson, Edward (1994). "Tiempo, disciplina y capitalismo industrial", en Edward Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona: Crítica, pp. 239-293.

Thoreau, Henry David (1983). *Walden*. Nueva York: Penguin Books.

Vultur, Mircéa (2010). "La précarité: un 'concept fantôme' dans la réalité mouvante du monde du travail". *SociologieS*, Débats: *La précarité*. Recuperado de http://sociologies.revues.org/3287, consultado el 11 de febrero de 2021.

Wortman, Arturo (2010). "Las clases medias argentinas, 1960-2008", Rolando Franco, Martín Hopenhayn y Arturo León (coord.), *Las clases medias en América Latina.* México: Siglo XXI y CEPAL, pp. 117-167.

Weeks, Kathy (2011). *The Problem with Work. Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822394723

World Happiness Report (WHR) (2019). "Chapter 1: Happiness and community: An overview". *World Happiness Report*. Recuperado de https://worldhappiness.report/ed/2019/happiness-and-community-an-overview/, consultado el 11 de febrero de 2021.

Ducange Médor es doctor en Ciencias Sociales por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Actualmente es académico del Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas de la Universidad de Guadalajara. Ha realizado investigaciones sobre dinámicas socioeconómicas de hogares monoparentales, egresados universitarios e inserción laboral, profesionales autónomos y emprendedores y su relación con el trabajo y prácticas de resistencia al trabajo asalariado. Sus temas de interés son trabajo, educación, género y subjetivación.



TEMÁTICAS

ALTERNATIVAS ECONÓMICAS HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE OTROS MUNDOS POSIBLES. UN MAPEO DE LA ESCENA LOCAL EN GUADALAJARA

ALTERNATIVE ECONOMIES TO BUILD ANOTHER POSSIBLE WORLD, MAPPING THE LOCAL SCENE IN GUADALAJARA

Elizabeth Chaparro y Peredo*

Resumen: El contexto de crisis estructural que se ha agudizado a escala global en las últimas tres o cuatro décadas ha propiciado el surgimiento de prácticas y organizaciones sociales dedicadas a gestionar la satisfacción de necesidades al margen de los mercados convencionales, en un intento por generar comunidad y autonomía a través de la recuperación de las relaciones sociales, del medio ambiente y de la salud de la población, aspectos cada vez más afectados por el modelo de producción y consumo en masa actualmente dominante. La reciente proliferación de mercados alternativos, cooperativas de consumo, huertos comunitarios, clubes de trueque y otras propuestas que han surgido en ciudades como Guadalajara dan cuenta de las formas en que se construye cotidianamente, a partir de las decisiones de consumo, intercambio y autoaprovisionamiento, la utopía de un mundo mejor. A partir de un ejercicio de mapeo de actores de las economías alternativas de la ciudad se logró identificar la configuración de una red de espacios donde se promueven estas prácticas, así como los horizontes en los que se ancla su sentido.

Palabras claves: Guadalajara, economías alternativas, mapeo, red local.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 135-161
Recepción: 14 de abril de 2020 • Aceptación: 2 de octubre de 2020
https://encartes.mx





ALTERNATIVE ECONOMIES TO BUILD ANOTHER POSSIBLE WORLD, MAPPING THE LOCAL SCENE IN GUADALAJARA

Abstract: The structural crisis context, which has been exacerbated globally in the past three or four decades, has led to the creation of social practices and organizations dedicated to the satisfaction of needs outside conventional markets, in an attempt to create a sense of community and autonomy by recovering social relations, the environment and the health of the population, all of which have been affected by the currently dominant mass production and consumption model. The recent proliferation of alternative markets, consumption cooperatives, community gardens, bartering clubs and other proposals that have emerged in cities around the world such as Guadalajara, account for the ways in which the utopia of a better world is built on a daily basis from consumption decisions, exchange and self-sufficiency. By mapping actors in the city's alternative economies, we were able to identify the configuration of a network of spaces in which these practices were promoted, as well as the horizons to which their meaning is anchored.

Keywords: alternative economies, mapping, other possible worlds, local network.

ALTERNATIVAS ECONÓMICAS PARA OTRO MUNDO POSIBLE

Cada vez son más las personas que pierden la posibilidad de acceder a un entorno de vida seguro, a trabajo y vivienda dignos, a servicios de salud y cuidados, a una alimentación adecuada o a infraestructura y servicios urbanos de calidad. El desencanto ante la ausencia del Estado de bienestar, ante la desigualdad en las dinámicas macroeconómicas, o la insostenibilidad del modelo de producción y consumo en masa ha derivado en el surgimiento de organizaciones que buscan aportar elementos para la construcción de un mundo donde rijan lógicas que favorezcan la vida y beneficien a todos de manera justa y equitativa.

Diferentes propuestas son recuperadas con este propósito, entre las que destacan la economía social y solidaria, la economía del bien común, la economía colaborativa, el don, y otras en las que se comparten principios y objetivos orientados a mejorar la calidad de vida de las personas, fortalecer la cohesión social y mantener la sustentabilidad ambiental (Moreno Izquierdo, 2014; SERI, 2012). Todas se manifiestan de maneras distintas y buscan transformar diferentes elementos de la realidad, pero se puede decir que comparten una misma base filosófica y axiológica en la que la economía es entendida de manera holística y diversa, imbricada en

la vida social, moral y política de las personas, orientada hacia su propio servicio y a la protección del medio ambiente.

Estas propuestas han inspirado modelos organizativos y prácticas económicas entre diversidad de frentes y a distintas escalas, los cuales configuran un rico ecosistema de espacios y actividades dedicados a la producción, el consumo, el intercambio, el don y el autoaprovisionamiento.

En áreas rurales y periurbanas los campesinos y agricultores ya se organizan para recuperar modelos agrícolas basados en técnicas y conocimientos tradicionales, a los que también incorporan cada vez más ecotecnologías para la generación de energías limpias, materiales de bioconstrucción, recolección de agua, recuperación de residuos, etc. En Jalisco, grupos de agricultores promueven el cultivo agroecológico de alimentos en diversas regiones como las Costas Sur y Norte, la Sierra de Manantlán, la Ciénega o la región Sur del estado, mientras que en ciudades como Guadalajara las ferias de productores son cada vez más comunes, igual que los grupos de consumo, los huertos comunitarios o los clubes de trueques. Un abanico de propuestas se ha abierto durante las dos primeras décadas del siglo XXI al popularizarse los trueques, la agricultura urbana, el comercio justo, el consumo local o las monedas comunitarias.

Aunque estas formas han acompañado a la humanidad buena parte de su historia, ahora podrían ser consideradas alternativas al surgir en un tiempo y un espacio determinados por el consumismo y la producción en masa, en los que no hay mucho margen para actividades que no respondan a tales lógicas. La disponibilidad de una diversidad de estas alternativas en un territorio dado posibilitaría la incorporación de distintos medios y mecanismos de consumo, intercambio y producción en la cotidianidad, lo que pudiera significar un impacto positivo en la vida diaria y en el bienestar de las personas, de sus hogares y sus familias.

La alteridad de estas propuestas radica, principalmente, en su crítica al racionalismo económico, la especulación o la idea de desarrollo, así como a la fetichización del dinero, la desigualdad social y la degradación medioambiental que éstos han provocado. Estas críticas, en diálogo con otras perspectivas de género, etnia, territorio, etc., definen el discurso y las prácticas en las iniciativas que se presentan aquí y entre sus participantes, quienes forman parte de un movimiento y un proyecto identitario mayor que parte de, y sólo se entiende dentro de, los imaginarios capitalistas (Maurer, 2005: 8). El actual auge de las economías alternativas, sociales o



transformadoras responde al acentuado contexto de crisis estructural que evidencia la necesidad de desarrollar un movimiento político de resistencia económica que permita pensar en otros escenarios futuros (Healy, 2008; Moreno Izquierdo, 2014; Reygadas *et al*. 2014, Eusko Ikaskunta, 2016).

En este sentido, tras aprender sobre la expropiación de las tierras, la explotación del trabajo campesino y la contaminación inherentes al actual sistema alimentario, Carolina (ingeniera ambiental de 30 años) se ha dedicado a la gestión y promoción de huertos comunitarios, bosques comestibles y otros proyectos agroalimentarios. Ella decidió pasar de la protesta a la acción pues cree en las posibilidades de cambio, y comenta: "mejor hay que mirar hacia otro lado y hay que explorar otras alternativas de vida". Que en su caso significa la participación en organizaciones y actividades que procuren la justicia económica, la sustentabilidad ambiental, la autonomía y la seguridad alimentaria.

Para Mariana –fotógrafa y madre de 43 años– el trueque de bienes y servicios representa una oportunidad para pensar y relacionarse de modo distinto, y aunque no cuenta con mucho tiempo para la militancia o el activismo, suele asistir a las sesiones de trueque y recurrir a este tipo de intercambios para hacerse de bienes y servicios; "Finalmente yo creo que esto es algo muy tangible con lo que en verdad se podría vivir, de cierta manera, al margen del sistema capitalista", comenta.

En espacios como el Foro de las Economías Transformadoras, el de una Nueva Economía e Innovación Social, y principalmente el Foro Social Mundial, integrantes de distintas organizaciones y activistas han promovido la articulación del movimiento, los discursos y los posicionamientos a escala global, en pro de una agenda conjunta y de un proyecto común. Mientras tanto, en el ámbito académico el tema es cada vez más abordado y discutido desde distintas disciplinas, entre las que destaca la geografía por sus relevantes aportaciones teórico-conceptuales, especialmente las relacionadas con el papel del territorio y la configuración del espacio en la construcción de las alternativas económicas. Autores como Stephen Healy, Katherine Gibson o Hans-Martin Zademach han llamado la atención sobre la necesidad de identificar, mapear y analizar los espacios dedicados a la diversidad, la diferencia y la experimentación económica; sólo así es posible reconocer y apreciar la diversidad de las manifestaciones, al tiempo que se pueden explorar sus propiedades emergentes.

Una comunidad especialmente interesada en abordar el tema ha sido la conformada por los especialistas en geografía económica –David Harvey, Eathan Miller, entre otros–, quienes enfatizan el papel del espacio, el territorio y los recursos en la configuración de procesos sociales, políticos y económicos. Junto a cada vez más interesados desde la antropología, la sociología o la economía, suman esfuerzos para identificar, analizar y georreferenciar casos de formas y organizaciones consideradas manifestaciones de las economías alternativas.

En este texto se muestra lo que se considera constituye una emergente red de actores, prácticas y relaciones alternativas para la producción, el comercio, el intercambio y el consumo en la ciudad de Guadalajara y otros municipios cercanos. Se busca ofrecer una mirada general de la manifestación local de un fenómeno global, y mostrar lo que los participantes entienden como ese otro mundo posible que da sentido a sus prácticas; así, éstas pueden ser entendidas dentro de ciertos horizontes que indican hacia dónde se podrían dirigir esos esfuerzos y en dónde se encuentran ahora.

El presente trabajo forma parte de una investigación doctoral en la que se analiza la incorporación de prácticas económicas alternativas a la vida cotidiana de siete hogares de clase media en Guadalajara, así como su contribución a la satisfacción de distintas necesidades. Dicha investigación se planteó como un estudio fenomenológico de las prácticas económicas consideradas alternativas que, a través de un acercamiento etnográfico, buscó conocer las diversas manifestaciones del fenómeno, los actores involucrados, los espacios, las dinámicas y las relaciones entre éstos.

Además de visitas y participaciones en los espacios y sus actividades presenciales, se realizó un seguimiento continuo de los sitios en línea administrados por las diferentes iniciativas, de sus publicaciones y agendas en páginas, grupos y perfiles de Facebook, Twitter y WhatsApp. Cabe destacar el volumen de actividad que tiene lugar en estos espacios virtuales donde convergen activistas, organizadores, consumidores e interesados en general, quienes hacen publicaciones, comparten información y escriben comentarios, lo que permite recabar información relevante sobre elementos significativos en el discurso y las prácticas económicas alternativas emergentes en Guadalajara. Al mismo tiempo fueron documentados los casos de seis participantes de distintas iniciativas, con el objetivo de conocer el grado de incorporación de las prácticas económicas consideradas alternativas y analizar el tipo de satisfacciones obtenidas con ellas.



Durante la investigación en campo –realizada entre la primavera de 2017 y el verano de 2018– fue posible hacer un trabajo de identificación y mapeo de las diferentes iniciativas, los actores y las relaciones en que están inmersos. Éste ha sido inspirado por la etnografía del activismo político (PAE) propuesta por Gary Kingsman (2006), en la que también se atiende la identificación de las capacidades, los poderes y conflictos, así como las alianzas, los puntos débiles y los mediadores. Además de representar un sistema de conocimientos locales y permitir ubicar los procesos y las acciones alternativas geográficamente, un mapa así permite analizar las posibles articulaciones entre iniciativas y la configuración de una red dentro de una visión sistémica y dinámica. En cuanto a lo subjetivo, la localización, la identificación y la delimitación implicadas en ejercicios de esta naturaleza son operaciones que influyen de manera decisiva en la formación de subjetividades personales y políticas (Harvey, 2007).

Aquí se presenta lo que se considera que configura una emergente red de alternativas económicas en la ciudad de Guadalajara, especialmente lo relativo a los sitios que constituyen los escenarios de participación donde adquieren sentido las prácticas. Esto constituye en sí un importante hallazgo a escala local, donde, por la importancia de las actividades, las organizaciones y las tendencias económicas convencionales, pareciera que el fenómeno es inexistente. Y es que, al tratarse de una de las principales ciudades del país en términos de población –5.26 millones de habitantes (INEGI, 2020)–, de producción industrial –industria manufacturera, tecnologías de la información, automotriz, alimentos procesados–, e intercambios económicos, las prácticas económicas alternativas pasan inadvertidas.

Guadalajara comenzó a crecer rápidamente desde su fundación en 1541, tanto en actividades económicas como en población. A principios del siglo XX el incremento del sector comercial permitió la acumulación de capital local y estimuló la industria a pequeña escala. Las del calzado y el vestido fueron las de mayor participación en la economía local, al grado de convertir a Guadalajara en uno de los principales distribuidores del mercado nacional durante la segunda guerra mundial. El mayor auge se dio con la industrialización de la economía nacional en la década de 1940 y la consecuente migración de gran cantidad de personas que buscaban emplearse en las distintas industrias extranjeras que se establecieron en la ciudad (Arias, 1980; Venegas Herrera *et al.*, 2016; Gutiérrez González, 2017).

El modelo entonces vigente de sustitución de importaciones afectó localmente, pues se intentó adaptar el territorio a los requerimientos de las actividades industriales emergentes, y a finales de los años cincuenta se creó la Zona Industrial de Guadalajara donde se establecieron grandes empresas. La industrialización de la ciudad permitió mejorar el poder adquisitivo de la población, especialmente de la clase media, la principal consumidora de bienes y servicios. Desde entonces ésta se consolidó como una de las ciudades más importantes del país poblacional, económica e industrialmente, sin embargo, tal capacidad disminuyó con la crisis de la década de 1990, la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio y el ingreso de nuevas empresas con nuevos sistemas de producción y competencia. Entonces, debido al gran paso de mercancías de diferentes zonas del país, tomó auge el comercio que vino a fortalecer el crecimiento de la ciudad y los mercados (Arias, 1980; Venegas Herrera *et al*., 2016; Gutiérrez González, 2017).

Poco después llegaron los servicios, que actualmente constituyen uno de los sectores más importantes por la cantidad de empleos que generan y por su influencia en la organización urbana de la ciudad. Durante las últimas décadas el tránsito entre una economía intervenida altamente por el Estado a otra de corte neoliberal influyó en la pérdida de industrias locales, en el crecimiento de la pobreza urbana y en la ocupación intensiva del territorio para fines especulativos (Arias, 1980; Venegas Herrera *et al*., 2016; Gutiérrez González, 2017). Como muchas ciudades latinoamericanas, Guadalajara ha reproducido un crecimiento económico irregular, desigual en cuanto a la distribución del equipamiento público, la polarización del ingreso y con bajas capacidades de generar empleo protegido socialmente, estable y remunerador (Román y Siqueiros en Rodríguez Gómez *et al*., 2009).

En el campo, grandes empresas extranjeras y nacionales, productoras principalmente de agave, aguacate, *berries*, jitomates y otras hortalizas han irrumpido en el paisaje y las comunidades a través de la instalación de grandes invernaderos agroindustriales y monocultivos, especialmente en los últimos diez años. Estas actividades han generado importantes situaciones de desmonte y deforestación, degradación del suelo, escasez y contaminación del agua, y enfermedad en las poblaciones por la exposición a los agroquímicos. Además han desencadenado prácticas ilegales como la perforación de pozos de agua clandestinos, el acaparamiento de



este recurso o el uso de cañones antigranizo. En muchos casos esto ha significado el aumento de la pobreza, la explotación, el desplazamiento y la contaminación (Chaparro y Peredo, 2019).

Red de alternativas económicas de Guadalajara

Aunque la discusión en torno a las alternativas económicas continúa vigente y las definiciones y los conceptos están en construcción, resultan útiles algunas ideas sobre lo que es alternativo y lo que son las prácticas económicas alternativas, las cuales han contribuido a afinar la identificación y clasificación de las iniciativas aquí presentadas. Se rescatan las nociones desarrolladas por Ricardo Méndez Gutiérrez del Valle (2018) y José Luis Sánchez Hernández (2017) en sus respectivos avances de investigación sobre los "Espacios y prácticas económicas alternativas para la construcción de la resiliencia en las ciudades españolas", un proyecto en el que participan junto a otros investigadores de distintas universidades en aquel país.

En su trabajo, el primero define las prácticas económicas alternativas como "un conjunto de prácticas relacionadas bien con la producción, el intercambio, el consumo o la financiación, que cuestionan de algún modo la racionalidad hegemónica y plantean una visión crítica de la realidad actual" (Méndez Gutiérrez del Valle, 2018: 8). Mientras que el segundo, desde una perspectiva más sistémica, las entiende como

> modelos de coordinación económica cuyos participantes intentan regirse por principios como autonomía, reciprocidad y democracia, y promover valores no competitivos; operan en un ámbito local con espacios físicos de encuentro colectivo y dicen buscar la superación, transformación o eliminación de la variedad de capitalismo hegemónico en su marco geográfico de actuación (Sánchez Hernández, 2017: 43).

Entre las modalidades más comunes están los huertos comunitarios y domésticos, las ferias de productores agroecológicos, los mercados locales y kilómetro cero, las cooperativas de consumo y de vivienda, los bancos de tiempo, las redes de trueque o las monedas alternativas. Todas son consideradas prácticas económicas alternativas siempre que en ellas se manifieste la intención de cambiar lo que se rechaza de los mercados convencionales (Luengo González, 2014: 7) y que suelen ser aspectos de los ámbitos político, económico, social, ambiental o sanitario, como la desvalorización del



trabajo femenino, el encarecimiento de los bienes y servicios, las amplias brechas de desigualdad entre clases sociales, la sobreexplotación de los ecosistemas o el consumo de alimentos transgénicos y contaminados, por mencionar sólo algunos.

Durante el trabajo de campo se encontraron alrededor de 40 iniciativas de este tipo en la ciudad de Guadalajara, entre ellas mercados sociales, locales y orgánicos, cooperativas de consumo consciente, monedas sociales, redes de trueque y huertos comunitarios.[1] Éstas fueron consideradas a partir de las referencias testimoniales de los participantes y la continuidad de sus actividades, las cuales se corroboraron en continuas visitas de observación y participaciones. En el Mapa 1: Red de economías alternativas de Guadalajara se muestran georreferenciadas las propuestas vigentes con la intención de ofrecer una perspectiva más afinada y visual del fenómeno.[2]

La categorización que se hace responde al tipo de actividades que se promueven, pero también a sus referentes discursivos y a sus propuestas organizativas, recuperados a través de documentos, entrevistas y conversaciones, pero también en publicaciones en Facebook y mensajes en grupos de WhatsApp. Así se sabe que la mayoría de las iniciativas identificadas se han desarrollado en entornos socioeconómicos de clase media, entre un sector profesionalizado, informado y en proceso de superar la desilusión que representa la pérdida de las certezas ofrecidas durante décadas por un desaparecido estado de bienestar; además del chasco ambiental que han significado las sociedades de consumo en que se han criado.

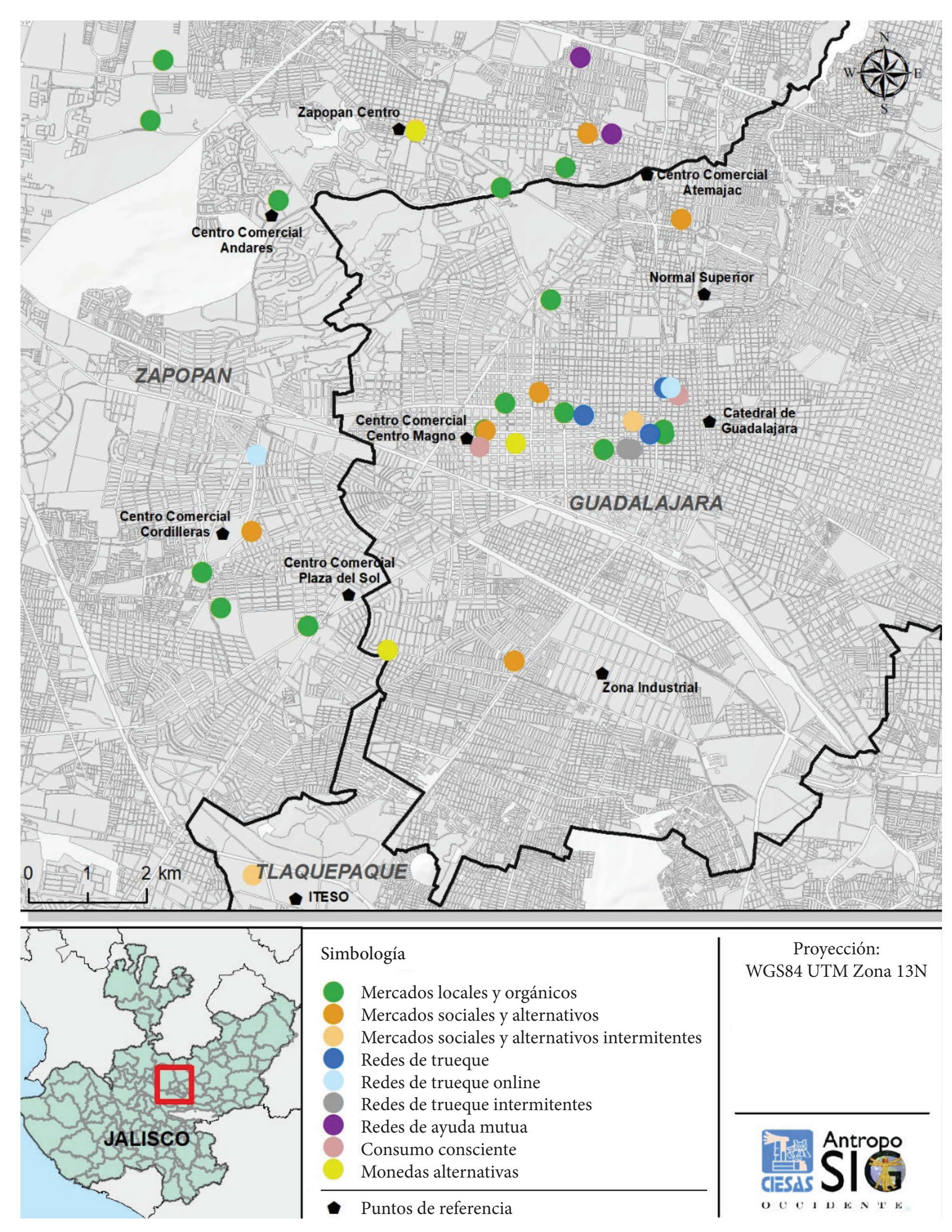
De manera general, se puede decir que, en Guadalajara, los mercados de productos locales y orgánicos son los que han experimentado el mayor

---

[1] Entre ellos el Círculo de Producción, Jornadas de Comercio Alternativo ITESO, la Feria Agroecológica Cecati 56, la Feria de Productores, el Mercadito Flor de Luna, la Red de Consumo Solidario (RASOL), el mercado ChiquihuiteMx, el Festival de la Tierra, la tienda Tlalixpan de productos orgánicos a granel, la Cooperativa de Consumo Consciente Milpa, la Cooperativa Comalli, la Cooperativa de consumo Comandanta Ramona, el Club del Trueque ZMGDL, Red Huanatos Verde, la Red de Agricultura Urbana de Guadalajara, la Red Tequia de ayuda y cuidados mutuos, por mencionar algunas.

[2] Para conocer mejor las características específicas y ubicación de cada iniciativa presentada se sugiere al lector acudir al mapa disponible en GoogleMaps a través del siguiente enlace: https://drive.google.com/open?id=1sGxcLR5A77I8LEmb-CJ7NjhZWrA&usp=sharing , o acceder a la versión digital de este artículo.

Mapa 1
Red de economías alternativas de Guadalajara, de elaboración propia con base en trabajo de campo 2018-2020



Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo, 2018-2020. Autores: Elizabeth Chaparro y Peredo y Jorge Alberto Cruz Barbosa. CIESAS Occidente, 2020.

incremento durante los últimos diez años; sin embargo, sólo ocho de los más de 20 identificados se han considerado mercados sociales. La principal diferencia entre unos y otros es que los mercados locales suelen especializarse en la venta de productos manufacturados de la región, usualmente artesanales y ofrecidos por sus productores. Aunque en ocasiones también se trata de locales comerciales establecidos, donde un intermediario concentra los productos y hace la labor de comercialización, sin que en ello destaque ninguna perspectiva crítica o transformadora. En cambio, los mercados sociales reúnen y articulan distintos actores y productos de la región, que representan procesos de transformación de las prácticas y las relaciones sociales y económicas a diferentes escalas.

Aunque no todos los mercados orgánicos y ecológicos tienen un perfil social, justo o comunitario, pueden ser considerados alternativas por quienes buscan una alimentación y un cuidado personal más inocuos y saludables. Pero los que nos interesan son los mercados sociales que promueven relaciones y principios de colaboración, solidaridad y confianza a través de sistemas de intercambio, consumo cooperativo, certificación participativa, visitas a los productores, etc., los cuales forman parte de circuitos económicos solidarios de mayor dimensión "que pueden abarcar mayores ámbitos de la actividad económica, las necesidades y el espacio" (Moreno Izquierdo, 2014: 302-303), y cuyo territorio de influencia se extiende más allá de su emplazamiento y actividades, y trasciende, inclusive, al espacio virtual y las necesidades sociales, afectivas, intelectuales o de protección (Max Neef *et al.*, 2010).

En el caso de las redes de trueque, éstas facilitan los intercambios directos de bienes y servicios entre sus miembros, sin intermediación del dinero. Las que existen en la ciudad son abiertas, aunque también las hay entre comunidades específicas –como artistas plásticos o poetas– o especializadas –plantas, semillas, ropa o arte–, mientras que aquéllas donde circulan favores se denominan redes de ayuda mutua, y en ellas se intercambian trabajo, saberes, cuidados y servicios.

La idea de un consumo consciente acompaña implícitamente toda propuesta de economía alternativa, pero constituye el eje rector de algunas como la Cooperativa de Consumo Milpa, el Mercado Alternativo Flor de Luna o la Cooperativa Comalli, organizaciones dedicadas a la distribución y comercialización de alimentos frescos y preparados, así como de artículos para el cuidado personal y del hogar. Tanto en sus activida-



des centrales como en las dinámicas de operación enfatizan el consumo preferentemente local, inocuo, ecológico, organizado, autogestionado y responsable.

En el caso de la Milpa, la dinámica de consumo colaborativo puede complementarse con el uso de la moneda comunitaria, que se genera a partir del trabajo en tareas de la organización y sirve a los cooperativistas como medio para complementar su pago. Estas monedas son medios autónomos de intercambio, creados y legitimados por la misma comunidad que las utiliza. Suelen usarse como dinamizadores de proyectos sociales y económicos de carácter local, así como facilitadores de transacciones económicas que de otro modo tendrían pocas probabilidades de darse. Y aunque no hablamos de condiciones de escasez de moneda oficial, es más que conocida la capacidad de estas herramientas para mantener el flujo de bienes y servicios bajo estas condiciones, como ocurrió en Argentina con la crisis de 2001 o en España en 2008-2009.

A través de las alternativas documentadas en este trabajo no ha sido posible observar todo el potencial práctico y social de estas monedas, principalmente por la debilidad e intermitencia de sus manifestaciones; sin embargo, se reconoce su utilidad en el intercambio de productos y servicios, pero también en la generación de relaciones que contribuyan al desarrollo de empatía, confianza y reciprocidad entre los miembros de una comunidad (Santana Echeagaray, 2011). Un antecedente relevante de algo similar en la ciudad fue el Itacate, moneda social que circuló entre productores del entonces Corredor Cultural Expiatorio (Chaparro y Peredo, 2014) y que fue acompañada por la Red Tláloc, pionera y líder en el tema en el ámbito nacional. Aunque esta iniciativa resultó experimental, didáctica y de corta duración, constituyó el precedente de algunos intentos más por repetirla, como el caso del Xal, que circuló en las emisiones 2018 y 2019 del Festival de la Tierra en Zapopan.

La Grati Feria, o feria de lo gratis, surgió en 2017 y mantuvo actividades durante algunos meses hasta 2018. Su formato itinerante se presentó en Guadalajara y Zapopan, en especies de bazares gratis a través de los que se buscaba promover valores como el don, la ayuda y el desapego. Hasta ahora sus actividades están suspendidas, aunque en su perfil en Facebook siguen compartiendo algunas publicaciones de manera eventual, en especial sobre temas como la inclusión, el minimalismo, el reciclaje y la agenda alternativa local. Aunque durante una jornada de Grati Feria fue

posible ver a personas en situación de calle, migrantes o jóvenes estudiantes beneficiarse con ropa, zapatos, alimentos, material escolar, entre otras cosas, la experiencia carecía de cualquier sentido filantrópico, altruista o caritativo, y respondía más a una lógica de circulación y mejor aprovechamiento de los bienes materiales.

Podría decirse que el precedente más inmediato de las iniciativas aquí identificadas son las organizaciones de economía social y solidaria, específicamente las surgidas en el estado de Jalisco durante la primera década del siglo XXI. Entre las entidades más representativas de este periodo están la Red de Alternativas Sustentables y Agropecuarias de Jalisco –RASA en 2005–, formada por familias de productores agroecológicos en todo el estado; Maizud –2007 en Cuquío–, dedicada a la comercialización de maíz en el área metropolitana de Guadalajara; o la Alianza Ciudadana para el Desarrollo Regional Alternativo en el sur del estado –ACDRA/SRUJA–, compuesta por distintos grupos cooperativos y ciudadanos. Algunas de ellas estuvieron vinculadas con el Sistema de Financiamiento Rural Alternativo –SIFRA–, que surge en 2000 a partir de la colaboración entre la Secretaría de Desarrollo Rural y el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), y cuyo objetivo fue financiar a los campesinos pobres del estado y promover formas asociativas cooperativas (Díaz-Muñoz, 2008).

Entre 2006 y 2007 finalizó el proceso de recuperación por parte de los trabajadores de la empresa productora de llantas Continental, que se convirtió en la cooperativa TRADOC (Trabajadores Democráticos de Occidente), ubicada en El Salto, Jalisco; quizás uno de los casos más emblemáticos del cooperativismo contemporáneo en la región, y también acompañado por el ITESO. Más hacia atrás se encuentran referencias a los Productores de San Pedro Tlaquepaque –de maíz en 1992– o la Organización Campesina Independiente de Jalisco –OICJ, 1987 en Cuquío–, de las que se reconocía, principalmente, su capacidad para aglomerar a gran número de productores y competir abiertamente en los mercados capitalistas. Al parecer esto mismo llevó a adoptar prácticas contrarias a los principios del cooperativismo y la economía solidaria, y más semejantes a las de cualquier empresa capitalista neoliberal; una especie de economía pseudosolidaria que recurre al *outsourcing*, a los modelos piramidales de negocio o al agiotaje (Díaz Muñoz, 2008).

Aunque estos últimos casos nos remiten a un movimiento cooperativo de tipo gremial, sindical y corporativo más que a las experiencias identifi-



cadas en esta investigación, se reconoce su relevancia tomando en cuenta que en el estado de Jalisco no existe mucha tradición del movimiento cooperativista, y que, en su momento, representaron una alternativa al modelo convencional de organización económica. La historia de la economía social y solidaria es reciente y también se vinculan a la creación de cajas de ahorro desarrolladas por la Iglesia católica y a algunas cooperativas pesqueras, mutuales, sociedades rurales y ejidales generadas desde las instituciones de gobierno (Díaz Muñoz, 2015).

En cuanto a las propuestas ciudadanas alternativas destaca la Red de Economía Solidaria de Guadalajara (2011) que en su mejor momento llegó a comprender cuatro proyectos distintos: el Club del Trueque (trueque de bienes), el Trueque Agroecológico (trueque de plantas y semillas), la Escuela de Habilidades y Conocimientos Compartidos (trueque de saberes), y el Banco de Tiempo (trueque de servicios). Pero ésta no logró su autogestión y se desintegró en 2013, al disgregarse el equipo organizador formado por estudiantes universitarios. La mayoría de estos proyectos continuaron de manera independiente con cierta regularidad, a excepción del Banco de Tiempo, que no logra ser reactivado a pesar de los varios intentos que se han hecho en los últimos años. Al parecer, su gestión exige mayores recursos económicos y humanos que no se han logrado conjuntar.

Otras iniciativas como el Mercadito Agroecológico en el Café Benito y el Corredor Cultural Alternativo en la explanada Expiatorio tuvieron su mayor auge durante 2012 y 2013, cuando en cada uno de estos proyectos participaban aproximadamente 40 productores y expositores, y acudían cientos de personas en fin de semana. Entre los productores del Corredor también circuló el itacate, una moneda comunitaria que se extinguió junto con el proyecto de tianguis solidario; esto no impidió que algunos continuaran participando en el proyecto, ahora de corte gastronómico y cultural, que sigue teniendo lugar en el mismo espacio. Otros casos, como los de El Mercadito en Chapultepec y el Victoria Eco-Tianguis, de muy corta duración, son ejemplos de proyectos que, como muchos, surgen y desaparecen sin dejar rastro.

El universo de actores que convergen en estas iniciativas está constituido por consumidores, trocadores, *prosumidores*,[3] productores, promoto-

[3] La idea del *prosumidor* aparece por primera vez en la obra de Alvin Toffler (1981) como referencia a la entrada voluntaria del consumidor en la producción, modificando el papel



res y gestores, comerciantes e intermediarios, colectivos y organizaciones, acompañados de otros actores como profesores, investigadores y medios de comunicación. Entre todos ellos existe una diversidad de relaciones además de las económicas de orden mercantil, ya que, al encontrarse en espacios afines de vocación comercial, generan vínculos de intercambio, colaboración, ayuda y don.

Los diferentes actores encontrados provienen de contextos muy diversos, pero sus motivaciones, intereses y objetivos son similares; en sus respectivos ámbitos de competencia, todos buscan la manera de realizar los valores y las formas alternativas solidarias. Al mismo tiempo, todos han nacido y se han formado en el seno de la sociedad moderna capitalista, forman parte de instituciones y participan en todo tipo de ellas tienen empleos, consumen y generan bienes y servicios, contratan créditos, siguen tendencias, compiten en diversos ámbitos, etcétera.

En cada categoría existen diferencias derivadas de los matices en la participación, la orientación ideológica, la naturaleza de las prácticas, la apropiación tecnológica, etc. Así ha sido posible distinguir, entre los productores, a los campesinos ecológicos, los agricultores orgánicos, los productores artesanales y cooperativos, a los que prestan servicios, los pequeños empresarios o los jóvenes emprendedores. Mientras que, entre los trocadores se pueden distinguir quienes son solidarios, pero también quienes son más utilitarios, o los más libertarios; y entre consumidores destacan los que enfatizan la responsabilidad y colaboración –organización para el consumo–, pero también los combativos que, en cada oportunidad buscan deslegitimar el pensamiento dominante. Del mismo modo, la diversidad en las prácticas, técnicas y sentidos diferencia las formas de ser prosumidor, gestor, intermediario, etc.

---

del mercado y la relación de las personas con éste. El *prosumo* implica la "desmercatizacion" de ciertas actividades que llevan al nacimiento de lo que Toffler denominó "la tercera ola" de la economía, y que tiene importantes implicaciones en la forma en la que se percibe el trabajo y la producción en estructura familiar. El *prosumo*, para Toffler, es parte de lo que él llama "la economía oculta", no contabilizada, no calculada y no remunerada, orientada al autoconsumo y al intercambio. El *prosumidor* parte de reconocer sus poderes y saberes de una forma integradora, además de que busca desarrollar nuevas habilidades y conocimientos que alimenten su creatividad y posibilidades de satisfacer sus necesidades de diferentes maneras (Chaparro y Peredo, 2014).



El fenómeno local adquiere un carácter mucho más complejo si se toman en cuenta los ranchos, granjas y parcelas que alimentan las ferias, los mercados y las cooperativas de consumo, y que en este caso sumaron más de 30; más aún si se cuenta a los otros actores externos involucrados como las universidades locales, los colectivos, los medios de comunicación, los centros de investigación, etc., los cuales inciden en la manera en que estas propuestas son percibidas por la sociedad.

Así es posible observar los alcances socioterritoriales y límites de la potencial red de economía alternativa que se gesta en Guadalajara, en la que colaboran alrededor de 350 productores y comerciantes, aproximadamente 65 promotores y gestores, y más de 1 200 participantes,[4] lo que permite pensar en la paralela gestación de una especie de circuito económico solidario[5] regional que la soporte. Sin embargo, aunque aún no se puede hablar de un proyecto de tal magnitud en esta ciudad, resulta fundamental comenzar por reconocer los esfuerzos que se hacen ahora y orientarlos hacia un proyecto común local en el que se rescate la vocación de la región y se generen los procesos de inclusión necesarios, aspectos que no se observan en la escena local actual.

El concepto de geografías económicas hace referencia a las características espaciales y geográficas del capitalismo, sus construcciones y paisajes materiales, circuitos de consumo, intercambio y producción, sus redes, flujos y formas de asociación; al mismo tiempo son construcciones sociopolíticas formadas por relaciones sociales y de poder a varias escalas (Zademach y Hillebrand, 2013). El surgimiento de formas más justas de relacionarse y asociarse, de aspiraciones materiales menos impactantes ambientalmente, y de circuitos económicos más recíprocos y sustentables forman parte de la constitución de nuevas geografías económicas de ca-

---

[4] Estos números han resultado de un conteo personal durante las observaciones y entrevistas, que fueron realizadas durante 2017 y 2019 a los equipos organizadores, pues a la fecha no existen bases de datos oficiales.

[5] Un circuito económico solidario puede ser entendido como "un encadenamiento de relaciones a escala local, en los que se presentan relaciones de comensalidad, cooperación, donación, reciprocidad, intercambio, y en los que se trata de rescatar la vocación y potencialidades de los territorios, además de generar procesos de inclusión social y económica" (Razeto, en Rúa *et al.*, 2018: 26-27).

rácter alternativo,[6] configuradas por sitios, contextos, escalas y espacios en los que las formas, las relaciones y los medios de vida intentan desmarcarse de los patrones de comportamiento económico capitalistas dominantes (Zademach y Hillebrand, 2013).

Tras los hallazgos aquí presentados se considera posible hablar de futuras nuevas geografías económicas en la ciudad o de circuitos solidarios de integración económica en la región, pero por ahora solo podemos reconocer cómo las pocas y pequeñas iniciativas existentes, presentadas en el Mapa 1, representan espacios de alternancia y solidaridad para sus participantes. Además de ser opciones para el intercambio y el consumo de bienes y servicios, significan una oportunidad de manifestar el descontento y la postura política; son elementos de distinción ideológica respecto de otros sectores sociales y una inversión para un mejor futuro personal y familiar, pero también colectivo y global.

En este sentido, Mariana, que participa cada mes en el Tianguis del Trueque que tiene lugar en el parque del Refugio en Guadalajara, reconoce que disfruta de conversar con personas que, como ella, "saben que el sistema ya no funciona, y buscan otras formas de vivir", por lo que intenta involucrarse en el mayor número de iniciativas posibles. Así busca informarse y retroalimentar su papel como consumidora y potencial productora de servicios. Por su parte Fernando, profesor de 49 años, se reconoce a sí mismo entre quienes participan en el club de trueques y otras organizaciones de economía solidaria, pues son personas que, como él, "piensan y ven el mundo distinto, son personas que creen que se puede vivir distinto", comenta.

[6] Geógrafos como Hans-Martin Zademach, Sebastian Hillebrand y Roger Lee explican cómo la idea de las geografías económicas se refiere a "construcciones sociopolíticas, constituidas y constitutivas de un complejo rango de relaciones sociales a varias escalas" (traducción propia) (Zademach e Hillebrand, 2013: 13). Éstas son territoriales, materiales, relacionales y perdurables, implican la "producción repetida, circulación y consumo de cantidades y calidades adecuadas de valor para sustentar a los seres humanos a través del tiempo y el espacio" (Lee, 2013: 70-75). Las que se han reconocido como geografías económicas se refieren, principalmente, a las características espaciales y materiales del capitalismo, las cuales son ordenadas de manera que afirman la dominación global de este sistema. Por su extensión, arraigo, profundidad y naturalización, suelen invisibilizar otras geografías en donde se promueven la diferencia económica y la experimentación.



Y aunque el horizonte donde se insertan sus utopías pareciera sumamente lejano por implicar la profunda transformación de las lógicas y los paradigmas que rigen en la actualidad, lo que destaca entre la emergente red de alternativas económicas de Guadalajara son los esfuerzos de quienes creen en la construcción de lo que consideran deseable. Esta utopía y estos esfuerzos proliferan y se repiten en otras ciudades del país y del mundo, como México, Querétaro, Madrid, Bristol o Detroit, lo que podría significar la paulatina popularización de las propuestas y la expansión del movimiento.

Caminar hacia otro mundo

Entre iniciativas y entre participantes, el horizonte que da sentido a las prácticas consideradas alternativas es el de la posibilidad de construir, a través de ellas, otro mundo regido bajo los principios de solidaridad, justicia, sustentabilidad, etc. Entender los principales rasgos que configuran ese otro mundo posible ha sido factible, principalmente, a través del diálogo directo con los distintos actores que lo conciben, la participación en las iniciativas que lo promueven, y el voluntariado en tareas operativas. A continuación se presentan los principales aspectos que destacan en el imaginario de quienes participan en iniciativas de economías alternativas y otros proyectos transformadores, los cuales contribuyen a bosquejar una idea de lo que ese otro mundo representa.

Estos puntos se muestran de manera sencilla, aunque tienen justificaciones profundas que no es posible detallar aquí. A través de sus prácticas económicas cotidianas, de las iniciativas a las que se adhieren y de las relaciones sociales que generan a través de éstas, los participantes entrevistados apuestan por el mundo que consideran viable y asequible, el cual se esboza parcialmente a continuación debido a que aún se encuentra en construcción. Sin embargo, los elementos que logran colocarse permiten pensar hacia dónde podría perfilarse un proyecto de tal naturaleza y envergadura.

Conciencia social, participación ciudadana, militancia política y compromiso

Para los entrevistados la participación social y ciudadana es una parte fundamental de la vida personal, clave en la detonación de cambios en las representaciones de lo cotidiano, en la movilización para la defensa de los derechos humanos y ambientales, en la vigilancia y rendición de cuentas

de los gobiernos, y en la incidencia en las políticas públicas. Ambas son consideradas mecanismos importantes para la formación de líderes y representantes leales capaces de colaborar con otros actores, intervenir en asuntos de interés común e incidir en decisiones que beneficien las utopías.

Y aunque entre los simpatizantes de las economías alternativas suelen compartirse críticas y opiniones negativas acerca las instituciones políticas y de los gobiernos, las relaciones con éstas son concebidas cada vez más desde una lógica estratégica de ocupar espacios institucionales, no para ganar poder sino para lograr influencia ideológica y aliados, además de poder canalizar recursos y voz a las causas sociales que interesan. "Le apuesto a todas las trincheras", comenta Érika, trabajadora social de 32 años, al asumirse como servidora pública del municipio, al mismo tiempo que es una apasionada militante y activista en más de siete distintas iniciativas y organizaciones de corte anarco-eco-feminista.

Articulación del ecosistema de movimientos sociales y alternativas

Entre quienes promueven prácticas y organizaciones económicas alternativas, resulta apremiante articular el naciente ecosistema de iniciativas y colectivos bajo una agenda común, lo que significaría el inicio de un proceso de organización y empoderamiento que detonaría la construcción de proyectos comunes y la cohesión social. A partir de las tendencias en otras ciudades del mundo, donde se observa la conformación de barrios, áreas o distritos solidarios que concentran diversos proyectos, comercios y emprendimientos de corte alternativo, como empresas sociales, cooperativas de todo tipo, mercados alternativos, bazares de lo gratis, centros sociales, viviendas autogestionadas, entre otras, se vislumbra la posibilidad de desarrollar escenarios similares en Guadalajara y alrededores.

Cambio de representaciones y posicionamiento de otros imaginarios, formas de vida y convivencia

Además de contribuir a satisfacer algunas necesidades concretas de alimentación, cuidados personales o salud, la participación en iniciativas de economías alternativas contribuye a formar ciudadanos críticos y propositivos, así como a transformar las representaciones sociales, políticas y económicas posicionando imaginarios distintos con respecto a las relaciones sociales, las formas de producir, intercambiar, consumir, vivir, organizarse y convivir (Cameron y Gibson, 2005). Los participantes aspiran a ganarse



la vida y aún tener tiempo para pasar con los amigos, la familia y la comunidad, para llevar a cabo actividades que complementen su trabajo, su consumo y su producción diarios, como son los cultivos agroecológicos de alimentos, la producción y el intercambio de productos artesanales domésticos o el intercambio de saberes y servicios profesionales.

Por ello algunos apuestan por una educación holística, integral, incluyente y humanista para sus hijos, que incorpore la influencia de formas tradicionales, populares y sociofamiliares de convivencia. Al mismo tiempo reconocen la importancia de la perspectiva *decolonial*, crítica y el pensamiento complejo como mecanismos para detonar disrupciones en la lógica y las formas de organización vigentes. Para unos el feminismo y la perspectiva de género contienen la competencia suficiente para vigilar la permanente crítica al patriarcal modelo de civilización, además de visibilizar el papel de las mujeres en la reproducción social de la vida, en las luchas por su defensa, así como en la construcción de alternativas.

Protección y recuperación de la salud y el medio ambiente

Una parte importante de los discursos y las prácticas alternativas enfatizan el carácter estructural de la crisis y ponen especial atención en sus efectos ambientales y sanitarios, denotando la esperanza de poder llegar a incidir en la recuperación y conservación de las áreas naturales, o en la efectiva aplicación de las leyes, reglamentos y sanciones a los delitos contra el medio ambiente y la salud. Sin embargo, es la transformación de las formas de consumir, de producir y de desechar lo que desde la sociedad podría disminuir los efectos de la agroindustria y de la industria alimentaria sobre la salud de las personas y el entorno en que viven.

Entre los hogares donde se incorporan prácticas económicas alternativas es común la procuración de la salud básica gestionada desde casa, especialmente a través de una cultura de la buena alimentación y del uso preventivo de medicina tradicional y alternativa. Estas prácticas anteceden y complementan la atención ofrecida en los distintos sistemas públicos y privados de salud, y a éstas podrán integrarse, en un futuro, los gestionados de manera colectiva, cooperativa y autónoma. En otro mundo posible cualquier persona tendría opciones de acceso a una atención de calidad y gratuita de la salud, ya sea a través de sus redes sociofamiliares o de los sistemas públicos, sociales o alternativos.

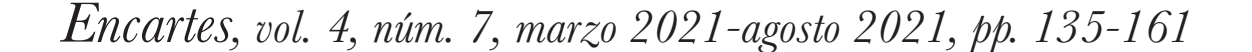
Innovación

La innovación social, económica, política, urbana y tecnológica resulta sumamente importante en la consolidación de los nuevos proyectos económico, ambiental, sanitario y sociopolítico englobados en la idea de otro mundo posible. Se sabe que para lograr algo así se requiere de gobiernos visionarios e innovadores que impulsen políticas públicas y marcos legales protectores de la diversidad económica y la administración sustentable de las sociedades. A su vez, en el ámbito social, las personas organizadas pudieran autogestionar algunos de los recursos y satisfactores necesarios por medio de la coordinación y colaboración entre productores y consumidores en un territorio, para con ello posibilitar la creación de nuevos modelos eficaces de desarrollo urbano y rural pensados a pequeña escala.

Los hallazgos aquí presentados hacen pensar en el inicio de una transformación social gradual que, paulatinamente, va permeando más en más sectores de la sociedad. Algunas de las iniciativas referenciadas cuentan ya con importantes trayectorias y experiencias que pudieran ser consideradas ejemplares en cuanto a la manera de articular las prácticas, los discursos y las utopías. Y aunque aquí se ha intentado integrar todas las apuestas y expectativas en torno a la idea de otro mundo posible, en la realidad cada iniciativa y organización proyecta un escenario particular en función de sus propias causas y prioridades, ya sean temas de género, de ruralidad, consumo consciente, etcétera.

Son destacables los esfuerzos para construir alternativas a cualquier nivel o escala; sin embargo, uno de los aspectos más débiles en la escena local es la identidad política de sus participantes, pues son pocas las iniciativas que procuran actividades exclusivas para la reflexión, el diálogo y la organización política. La mayoría se limitan a manifestar algunas posturas a través de sus disposiciones, del discurso impreso o las redes sociales, dejando en manos de las personas su propia información y formación política. A excepción de algunas organizaciones de los movimientos agroecológicos o feministas regionales, entre las iniciativas de economías alternativas es escasa la procuración de actividades que contribuyan a desarrollar una perspectiva crítica más profunda y comprometida entre los participantes, lo que se refleja en los bajos niveles de militancia y voluntariado.

También se puede advertir una importante carencia de modelos innovadores que transformen los procesos, las relaciones y las formas de impulsar las alternativas. En este sentido, sólo un par de iniciativas muestran





familiaridad con herramientas como internet, redes sociales y *softwares* para la comunicación y divulgación de las propuestas. Mientras que son comunes el reciclaje y la imitación de modelos y formas de organización y operación, lo que parece afectar la capacidad de innovar a partir de las necesidades particulares de las personas y la región.

Aunque aún queda camino por andar, se pueden contar enormes avances; cada día más personas se acercan a los mercados locales y ferias de productores, cada vez son más los establecimientos que se niegan a manejar los plásticos de un solo uso, o los supermercados que cuentan con islas de productos locales. Pero no hay que olvidar la facilidad con la que esto puede derivar en otras prácticas contaminantes, explotadoras o extractivistas si no se cuida que la mejor opción sea también la menos contaminante, la más justa socialmente, la más viable económicamente, etc.; si no se cuida el hábito de la reflexión y el desarrollo de la conciencia.

Conclusión

Si bien la búsqueda de modelos de producción y organización alternativos al capitalismo no es reciente, sí lo son las condiciones en las que surgen las iniciativas encontradas, pues además de los recursos tecnológicos y comunicacionales con los que pueden llegar a contar, están fuertemente vinculadas con luchas ambientales, de derechos humanos, de defensa del territorio, de perspectiva de género, entre otras vigentes. Y aunque el fenómeno es conocido y estudiado académicamente desde hace décadas, en el caso de Guadalajara pareciera mantenerse en una fase prolongadamente incipiente y desarticulada, que ha experimentado cierto auge durante los últimos diez o doce años, pero que no termina de consolidarse.

Por los principios que las orientan, las prácticas y las relaciones que promueven, las iniciativas de economías alternativas son consideradas por algunos participantes y estudiosos islas de reciprocidad que surgen como resistencia ante los efectos de la globalización económica. La interconexión entre ellas, sus componentes y los actores, forman redes locales de colaboración que, al conectarse con otras redes locales, pueden generar circuitos regionales de integración económica desde una perspectiva solidaria (Méndez Gutiérrez del Valle, 2018), las cuales resultan relevantes en la actualidad cuando no existen muchos espacios para la diferencia.

Y aunque aún no se puede hablar de un proyecto de tal magnitud en la ciudad, resulta importante comenzar por reconocer los esfuerzos que

se hacen ahora, generar canales para su orientación hacia un proyecto común a escala local en el que se rescate la vocación de la región y se generen los procesos de inclusión necesarios, aspectos que no se observan en la escena local actual. Sin embargo, se podría decir que hay dos aspectos en los que destacan los avances, uno son los esfuerzos realizados desde varios frentes (como gestores, productores, universidades, entre otros) para lograr una mayor y mejor articulación del ecosistema alternativo y sus distintos componentes, y otro es la integración y vinculación de iniciativas en los esfuerzos para la protección y recuperación de la salud y el medio ambiente en el ámbito local.

En estos sentidos es destacable la capacidad de colaboración entre actores de distintas organizaciones para el logro de objetivos concretos. Ejemplo de ello es el comité ciudadano de certificación participativa del mercado agroecológico El Jilote, donde participan integrantes de diferentes colectivos de consumidores al lado de académicos, promotores y productores. O el mercado alternativo Flor de Luna, que forma parte de una red de redes de defensoras ambientales, productoras sustentables y organizadas, especialmente en el sur de Jalisco.

En este último caso, el mercado y los productos que en él se comercian son el resultado de procesos de organización, empoderamiento y resistencia, con una fuerte carga de perspectiva de género, en diversas regiones del estado y el país; un buen ejemplo de la articulación política necesaria entre actores. Esta experiencia muestra la manera en que el trabajo coordinado a lo largo de un territorio y la colaboración con otros sectores –universidades, centros de investigación e iglesias– podría resultar, por ejemplo, en la incidencia sobre políticas públicas o en el cambio de paradigmas desde la práctica en la base social, ambas aportaciones bastante valiosas.

La necesidad de cambiar las formas como se reproduce y se organiza la vida es inaplazable, la recuperación de los bosques, los ríos y playas durante las primeras semanas del confinamiento en el mundo por el virus del SARS-COV2 refleja claramente el impacto que tienen las prácticas y las formas de vida humana en el entorno. Al irrumpir este virus en la realidad de todos se ha evidenciado la falta de criterios éticos en muchas de las formas en que se llevan gran parte de las actividades humanas, como la producción y el comercio de alimentos o de fármacos, la salud pública, el turismo de masas, la política, la economía, etc. Si bien cada vez más personas se dan cuenta de ello, pocas saben realmente cómo afecta, qué hacer

o qué medidas tomar, por ello es fundamental cualquier tipo de esfuerzo que se emprenda por divulgar y reflexionar al respecto.

La posibilidad de visualizar un número significativo de organizaciones y emprendimientos de economías alternativas en el área metropolitana resulta aún más esperanzadora ante la profunda crisis económica post-pandemia que se anuncia. Ahora se destacan los beneficios del comercio y el consumo local en la economía de mediana escala y se habla de las propiedades de los alimentos orgánicos en beneficio de la salud. A escala global estas experiencias están tomando forma y cada vez cuentan con más simpatizantes, cada día hay más gente convencida de que lo mejor es la producción alternativa, la autoproducción, la disminución de la huella de carbono, el consumo consciente, etc. Son procesos que se están dando en todo el mundo y que merece la pena resaltar porque dan cuenta de un cambio mayor que se ve de lejos.

Bibliografía

Arias, Patricia. (1980) "El proceso de industrialización en Guadalajara, Jalisco: siglo XX". *Relaciones*, núm. 3, vol. 1, pp. 9-47.

Cameron, Jenny y Katherine Gibson (2005). "Alternative Pathways to Community and Economic Development: The Latrobe Valley Community Partnering Project". *Geographical Research*, vol. 43, núm. 3, pp. 274-85. https://doi.org/10.1111/j.1745-5871.2005.00327.x

Chaparro y Peredo, Elizabeth (2019) Relatoría del foro "Mujeres por una agricultura para la vida". Copia en posesión de la autora.

— (2014). "Monedas comunitarias en contextos solidarios. Una aproximación al sentido del uso del itacate". Tesis para la obtención de la maestría en Estudios Científicos y Sociales. Guadalajara: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Estudios Científicos y Sociales.

Díaz Muñoz, José G. (2015). *Economías solidarias en América Latina*. Guadalajara: ITESO. https://doi.org/10.2307/j.ctvjhzqj5

Díaz Muñoz, José G. (2008) "Miradas a las economías solidarias: descentralización y regionalismos emergentes en Jalisco". Guadalajara: ITESO, Seminario Interdisciplinario del Doctorado en Estudios Científico-Sociales. Recuperado de https://www.researchgate.net/

publication/292158001_Miradas_a_las_economias_solidarias_descentralizacion_y_regionalismos_emergentes_en_Jalisco, consultado el 25 de enero de 2021.

Eusko Ikaskunta (2016). *La(s) transición(es) hacia otra(s) economía(s)* Recuperado de http://www.eusko-ikaskuntza.eus/files/eremu_nagusiak/dokumentuak/ekonomia/SEE_ekonomia-bat(zu)erako_trantsizioa(k)_es.pdf, consultado el 5 de febrero de 2021.

Gutiérrez González, Edmundo (2017). "Intervenciones al paisaje urbano histórico de Guadalajara para el desarrollo económico". *Gremium*, vol. 4, núm. 8, pp. 58-68.

Harvey, David (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica.* Madrid: Akal.

Healy, Stephen (2008). "Alternative Economies", en Rob Kitchin y Nigel Thrift (ed.). *International Encyclopedia of Human Geography*, vol. 3. Oxford: Elsevier, pp. 338-344. https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00132-2

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. México: INEGI.

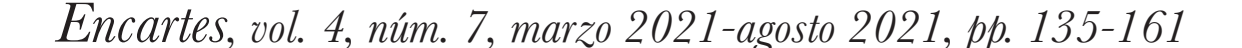
Kingsman, Gary (2006). "Mapping Social Relations of Struggle: Activism, ethnography, social organization", en Caelie Frampton *et al.* (ed.), *Sociology for Changing the World: social movements/social research*. Halifax: Fernwood Publishing, pp. 133-156.

Lee, Roger (2013). "The Possibilities of Economic Difference? Social relations of value, space and economic geographies", en Hans M. Zademach y Sebastian Hillebrand (eds.), *Alternative economies and spaces. New perspectives for a sustainable economy*. Bielefeld: Transcript, pp. 69-84.

Luengo González, Enrique (coord.) (2014). *Complexus 5: Las alternativas ciudadanas emergentes en Jalisco*. Tlaquepaque: ITESO. Recuperado de https://core.ac.uk/download/pdf/47247675.pdf, consultado el 26 de enero de 2021

Maurer, Bill (2005). *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*. Princeton: Princeton University Press.

Max-Neff, Manfred, Antonio Elizalde Hevia y Martín Hopenhayn (2010). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Madrid: Biblioteca CF+S. Recuperado de http://habitat.aq.upm.es/deh/, consultado el 26 de enero de 2021.





Méndez Gutiérrez del Valle, R. (2018, 7-12 de mayo). "Redes económicas alternativas ¿para una sociedad postcapitalista? Algunas experiencias en Madrid". XV Coloquio Internacional de Geocrítica "Las ciencias sociales y la edificación de una sociedad post-capitalista". Barcelona: Universidad de Barcelona. Recuperado de http://www.ub.edu/geocrit/XV-Coloquio/RicardoMendez.pdf, consultado el 25 de enero de 2021.

Moreno Izquierdo, José Ángel (2014). "Semillas de economía alternativa: ¿construyendo otro mundo?" *Mediterráneo Económico*, núm. 26, pp. 291-307. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5194400, consultado el 5 de febrero de 2021.

Reygadas, José L. *et al*. (coord.) (2014). *Economías alternativas. Utopías, desencantos y procesos emergentes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Juan Pablos Editor.

Rodríguez Gómez, Guadalupe *et al*. (2009). *Diagnóstico sobre la realidad social, económica y cultural de los entornos locales para el diseño de intervenciones en materia de prevención y erradicación de la violencia en la región centro: el caso de la zona metropolitana de Guadalajara, Jalisco*. México: Comisión nacional para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres de la Secretaría de Gobernación. Recuperado de http://biblioteca.udgvirtual.udg.mx/jspui/handle/123456789/1638, consultado el 5 de febrero de 2021.

Rúa, Sohely *et al*. (2018). *Modelos de integración económica solidaria: teoría y acción*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia. Recuperado de https://ediciones.ucc.edu.co/index.php/ucc/catalog/view/150/149/790-1, consultado el 10 d febrero de 2021.

Sánchez Hernández, José L. (2017). *Las prácticas económicas alternativas en perspectiva geográfica*. Salamaca: Universidad de Salamanca. Recuperado de https://saladeprensa.usal.es/filessp/Las_pr__cticas_econ__micas.pdf, consultado el 25 de enero de 2021.

Santana Echeagaray, M. Eugenia (2011). "Recrear el dinero en una economía solidaria". *Polis, Revista Latinoamericana*, núm. 29. Recuperado de https://journals.openedition.org/polis/2005, consultado el 11 de febrero de 2021.

Sustainable Europe Research Institute & Lebensministerium (SERI) (2012). *Future Dossier Alternative economic and social concepts.* Serie Zukunftsdossiers, núm. 3. Recuperado de: https://www.growthintransition.eu/



wp-content/uploads/WiW-Dossier_Alternative_Economic_and_Social_concepts_en.pdf, consultado el 5 de febrero de 2021.

Toffler A. (1981). "El resurgimiento del prosumidor", en *La tercera ola* (pp.176-187). Bogotá: Plaza & Janés. Recuperado de: https://cudeg.com.uy/wp-content/uploads/2017/10/La-tercera-ola.pdf

Venegas Herrera, Amparo *et al*. (2016, 15-18 de noviembre). "La organización urbana de Guadalajara a partir de sus actividades económicas". *Compilación del 21° Encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México*. Mérida: AMECIDER e ITM. Recuperado de: http://ru.iiec.unam.mx/3286/1/135-Venegas-Medina-Castaneda.pdf, consultado el 5 de febrero de 2021.

Zademach, Hans M. y Sebastian Hillebrand (eds.) (2013). *Alternative Economies and Spaces. New perspectives for a sustainable economy*. Bielefeld: Transcript. https://doi.org/10.14361/transcript.9783839424988.9

Elizabeth Chaparro y Peredo es egresada del programa de doctorado en CIESAS Occidente, licenciada en Sociología por la Universidad de Guadalajara y maestra en comunicación de la ciencia y la cultura por el ITESO, se ha interesado por el estudio de la economía social y solidaria y de las formas, prácticas y relaciones económicas consideradas alternativas. Entre éstas destacan las monedas comunitarias, los trueques y el consumo consciente. Ha participado en proyectos de desarrollo comunitario y de educación popular con mujeres y jóvenes en condiciones de marginalidad, especialmente a través de organizaciones de la sociedad civil.





REALIDADES SOCIOCULTURALES

EXPULSAR EL AVATAR. CONTROVERSIAS, CERTIFICACIÓN Y PARADIGMA CIENTÍFICO EN EL CAMPO EMERGENTE DE LA MEDITACIÓN *MINDFULNESS* (FRANCIA, ESTADOS UNIDOS)*

EXPELLING THE AVATAR. CONTROVERSIES, CERTIFICATION AND SCIENTIFIC PARADIGM IN THE EMERGING FIELD OF MINDFULNESS (FRANCE, UNITED STATES)

Sara Le Menestrel**

Resumen: El despliegue de la meditación *mindfulness* en los más variados espacios de la vida social ha provocado en los últimos años voces disidentes dentro del propio mundo que constituye. Ante una deriva del mercado que se considera perjudicial, los productores de ese campo de conocimiento dictan normas destinadas a diferenciar la meditación *mindfulness* de sus avatares. Este artículo explora las fronteras del campo emergente de la *mindfulness* mediante el análisis de las controversias que lo atraviesan. La competencia entre las racionalidades científica y religiosa no resiste el posicionamiento múltiple de los actores que transitan de un contexto a otro, en una estrategia de acumulación de legitimidades plurales. Al reclamar la renovación epistemológica de las investigaciones sobre la meditación *mindfulness*, las "ciencias contemplativas" cuestionan el paradigma de la "ciencia occidental" y defienden el diálogo entre las ciencias experimentales y las prácticas contemplativas.

Palabras claves: meditación *mindfulness*, espiritualidad contemporánea, campo científico, historia de la ciencia, cuidado.

EXPELLING THE AVATAR. CONTROVERSIES, CERTIFICATION AND SCIENTIFIC PARADIGM IN THE EMERGING FIELD OF MINDFULNESS (FRANCE, UNITED STATES)

Abstract: The display of mindful meditation in the most minute spaces of social life has led in recent years to dissident voices within the very world it builds. In the

* Quisiera agradecer profundamente a Kali Argyriadis por sus sugerencias y su inquebrantable apoyo en el proceso de publicación y de traducción de este artículo.

** Centro Nacional de Investigación Científica.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 162-202
Recepción: 11 de marzo de 2020 • Aceptación: 16 de junio de 2020
https://encartes.mx





face of a commodification considered harmful, the producers of this field dictate norms to tell mindful meditation apart from their avatars. This article explores the frontiers of the emerging field of mindfulness by analyzing the controversies running through it. The competition between scientific and religious logics does not resist the multiple positioning of actors that transit between one context and the other, in a strategy of accumulation of plural legitimacies. When contemplative sciences demand the epistemological renovation of research on mindful meditation, they question the scientific paradigm of "Western science" and defend the dialogue between experimental sciences and contemplative practices.
Keywords: mindfulness meditation; contemporary spirituality; scientific field; history of science; care.

En los Estados Unidos como en Europa, el abanico de usos de la meditación *mindfulness*[1] se ha ido expandiendo de manera continua en las últimas tres décadas. Su institucionalización en el ámbito médico de ambos marcos, en el que ha ganado legitimidad científica como herramienta terapéutica, se está consolidando significativamente; el sistema de salud británico la recomienda, por ejemplo, en la prevención de las recaídas depresivas, mientras que en Francia o en Estados Unidos fue ganando espacio en el medio hospitalario. Gracias a esas garantías científicas, se extiende progresivamente en el ámbito educativo, empresarial y penitenciario. También está presente en el escenario político y ha sido promovida por parlamentarios de Westminster, en un informe establecido por una comisión parlamentaria multipartidos, *A Mindful Nation UK* (2015), la cual recomienda su implantación, de aquí al 2020, en el ámbito de la salud, la educación, el empleo y la justicia[2]. Creado en el 2013, el grupo de reflexión The Mindfulness Initiative generó una docena de grupos similares en círculos parlamentarios a escala internacional.

[1] El término *mindfulness* es la traducción inglesa de los términos *sati* (en pali) y *smrti* (en sánscrito), que remiten a la memoria y la atención. El término inglés se ha impuesto ampliamente en el ámbito internacional para designar esta práctica. Sobre la genealogía de esa noción fundadora del budismo moderno y su interpretación actual como "atención desnuda" y "experiencia del aquí y el ahora", véase Sharf, 2015.

[2] The Mindfulness Initiative, *Mindful Nation UK, Report of the All-Party Parliamentary Group,* Oct. 2015.



Dicha evolución notable se arraiga en particular en las iniciativas emprendidas a partir del 1979 por un biólogo estadounidense, J. Kabat-Zinn: ese año implementó el programa llamado MBSR (*Mindfulness-Based Stress Reduction*, reducción del estrés basada en la atención plena) en el Centro Médico de la Universidad de Massachusetts, fundamentado en un protocolo de ocho sesiones semanales de dos horas orientado a manejar el estrés asociado con las patologías crónicas. De una práctica meditativa inspirada del budismo pasó entonces a ser un protocolo terapéutico en el campo médico. Su definición de *mindfulness* fue considerada durante mucho tiempo como la más ortodoxa, y aún predomina entre los profesionales de la salud: "Dirigir su atención de determinada manera, es decir deliberadamente, en el momento deseado, sin juicio de valor" (Kabat-Zinn, 2013: xxvii) . Fundó el mismo año en la misma universidad el Center for Mindfulness in Medicine, Health Care and Society (Centro para la Atención Plena en Medicina, Salud y Sociedad), el cual desarrolló su programa en alrededor de 200 hospitales en Estados Unidos y 80 países más. Desde el 2017, ese centro de investigación y formación tiene su sede en la prestigiosa Brown University, bajo el nombre de Mindfulness Center at Brown,[3] con colaboraciones en América Latina (en particular en México) y en Europa.

En 1995, un segundo protocolo para la prevención de las recaídas depresivas conocido como *Mindfulness-Based Cognitive Therapy* (MBCT o terapia cognitiva basada en la atención plena) extendió el campo de la meditación *mindfulness* al terreno de la psiquiatría, al integrarla a las terapias cognitivas conductuales llamadas "de tercera ola"; se subdivide en múltiples aspectos (adicciones, estado de estrés postraumático, trastornos de la conducta alimentaria, trastornos de estado de ánimo, etc.). Implementado por el psicólogo de la Universidad de Toronto Zindel Segal junto con dos colegas de Cambridge, M. Williams y J. Teasdale, los primeros cursos de formación MBCT se llevaron a cabo en Canadá, Estados Unidos[4] y Europa. En el caso de dicho continente, fue en Bélgica y luego en Suiza donde se formó con

[3] Véase https://www.brown.edu/public-health/mindfulness/home, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[4] Especialmente en la Universidad de California en San Diego y en la Universidad de Toronto.

Zindel Segal la primera generación de profesionales francófonos,[5] bajo la égida de la Universidad Católica de Lovaina y de la Asociación Suiza de Psicoterapia Cognitiva, en la ciudad de Cret Bérard.

El conjunto de protocolos terapéuticos "basados en la *mindfulness*" (MBI) derivados de aquellos dos primeros incluyen actualmente prácticas denominadas formales (meditación sentado, escaneo corporal, marcha meditativa, yoga acostado y de pie) e informales, mediante la integración de la meditación en la vida cotidiana (al fregar los platos, al ducharse), con o sin objeto (meditación sobre la respiración, los sonidos, las sensaciones corporales, los pensamientos, meditación del lago, de la montaña, de la compasión, la atención abierta a todo lo que se manifiesta), muy breves o extensas (de tres a cuarenta y cinco minutos). Estas prácticas se combinan con ejercicios de terapia cognitiva para identificar los "esquemas de comportamiento individual" y los "pensamientos negativos" (Kabat-Zinn, 2013).

Mindful eating, mindful parenting, mindful work, mindful athlete, mindful sex, mindful death… (comida atenta, crianza atenta, trabajo atento, atleta atento, sexo atento, muerte atenta): la intrusión de dicha práctica en los más distintos espacios de la vida social da lugar a duras críticas de los medios de comunicación. El periódico satírico estadounidense *The Onion* convirtió por ejemplo al "padre" de la meditación *mindfulness*, Jon Kabat-Zinn, en el blanco de numerosas críticas, caricaturizándolo con los rasgos de un monje chino del siglo VII: "Las historias orales... cuentan de un monje que molestaba a todo el mundo que encontraba, hasta que aceptaron de mala gana asistir a su mierda de curso de introducción a la atención plena" (2017).



Pero las condenas más virulentas emanan del propio mundo de la *mindfulness*: provienen de actores decididos a hacer oír sus voces disidentes ante una deriva mercantil que se considera perjudicial. En sentido opuesto de la idea de la llegada de una "revolución", de una "nación" o de un "reino" de la *mindfulness*, estos últimos años la prensa hizo sonar las sirenas de un "contragolpe". La industria de la meditación *mindfulness* es ahora fustigada como señuelo del neoliberalismo, esbirro del gran capital: la etiqueta de *McMindfulness* ha inaugurado una ola de críticas sobre el "opio

[5] En 2000 en la Universidad Católica de Lovaina (UCL) y en 2006 en la Asociación Suiza de Psicología Cognitiva.



de la clase media" (Drougge, 2016).[6] Las denuncias abundan en las obras especializadas, los artículos y los coloquios académicos, tanto de actores de las autoridades budistas como del mundo académico, incluyendo médicos, psicólogos, neurocientíficos y especialistas en ciencias sociales.

Decididos a luchar contra lo que perciben como una perversión, los productores de conocimiento sobre la meditación *mindfulness* hacen todo lo posible para dictar normas, proponer métodos de evaluación y establecer marcos éticos para distinguirla de sus avatares. La meditación *mindfulness* cuenta ahora con asociaciones y registros profesionales, congresos internacionales, una revista académica y títulos universitarios.[7]

Las prácticas eclécticas abarcadas en el campo del *New Age* o de las espiritualidades contemporáneas, en las que se sitúa la *mindfulness*, han sido analizadas a menudo en la literatura sociológica francesa y estadounidense como emblemáticas de la sociedad neoliberal y de un individualismo exacerbado, de una aspiración a la satisfacción individual que se sustituiría a la preocupación por el progreso social, de una "cultura terapéutica" que dependería de una lectura de las cuestiones sociales únicamente a través del prisma de las emociones.[3] Desde ese punto de vista, la meditación *mindfulness* es considerada como la manifestación ejemplar de una normatividad de la "cultura individualista" (Garnoussi, 2011, 2013). Esa normatividad se sitúa sin embargo dentro de una dinámica social y de prácticas colectivas (Altglas y Wood, 2019) cuya restitución es indispensable para comprender su fuerza de adhesión y su circulación a escala mundial. Dicha lectura individualista encuentra sus límites en la medida en que se hace justamente eco de los argumentos de muchos productores de conocimiento sobre la *mindfulness*, quienes a su vez denuncian constantemente su instrumentalización neoliberal. Por otra parte, el análisis en términos de "retoques psico-espirituales", si bien destaca los puentes y recomposiciones de sentido (Champion, 2013), concuerda con las reivindicaciones de numerosos docentes estadounidenses y británicos de la meditación *mindfulness* para quienes la complementariedad entre budismo

---

[6] Vease por ejemplo el blog The Mindful Cranks por Ron Purser, autor del libro MacMindfulness, 2019, Repeater Book.

[7] Por ejemplo la revista *Mindfulness* desde el 2010 o la International Conference on Mindfulness y la American Mindfulness Research Association (AMRA) desde el 2013.

y psicología se cultiva como una línea de fuerza,[8] en una herencia histórica característica del *New Age* (Kripal, 2008).

Desde el campo latinoamericano, donde las prácticas *New Age* se anclan a menudo en religiosidades propias de "regímenes de la diferencia" insertos en contextos nacionales y regionales peculiares (De la Torre *et al*., 2016), otros autores se han dado a la tarea de matizar esta polaridad. Así, Nicolás Viotti subraya el hecho de que este tipo de análisis, parasitado por juicios morales, "no permite explicar la creciente capacidad de interpelación" que tienen en una porción importante de la población las nuevas religiosidades y las prácticas terapéuticas ligadas a ellas (2011: 10). Inscritas en una crítica del universalismo y proponiendo un acercamiento en términos de "modernidades múltiples" (Eisenstadt, 2000), varios estudios apuntaron hacia la necesidad de "desentrañar los formatos en que la religión se presenta en el espacio público, sus modos de legitimación y sus lógicas de actuación, esto es, cómo los actores dinamizan la relación entre religión, esfera pública y Estado en América Latina" (Esquivel y Toniol, 2018: 479). En el contexto hospitalario, en particular, son relevantes los trabajos que exploran la elaboración colectiva de narrativas que construyen una razonabilidad para justificar la elección de terapias alternativas por parte de los usuarios (Bordes, 2015), o que sacan a la luz el proceso de negociación en torno a lo sagrado entre médicos y pacientes (Bordes y Sáizar, 2018).

Los estudios latinoamericanos, basados en encuestas etnográficas de larga duración, resultan además sumamente inspiradores en cuanto a la metodología utilizada. En efecto, un *corpus* de fuentes escritas, aunque indispensable, no basta para analizar los mecanismos de despliegue de la meditación *mindfulness* en el campo de la salud (en su sentido más amplio), el mundo heteróclito que ésta constituye y el posicionamiento múltiple de sus líderes. Para poner al descubierto su *modus operandi*, es indispensable un



[8] Kripal muestra de qué manera Esalen, lugar emblemático de las prácticas *New Age*, se ha construido como una síntesis de la psicología occidental y de las prácticas contemplativas orientales. Otros ejemplos actuales forman parte de esa herencia: la integración de la "psicología budista" en la formación académica estadounidense en psicoterapia; la colaboración de dos líderes británicos de la *mindfulness*, la maestra budista C. Feldman y el psicólogo clínico W. Kuyken, autor de un articulo en la prestigiosa revista médica *The Lancet*, que publicaron juntos el libro *Mindfulness: Ancient Wisdom Meets Modern Psychology* (2019).



enfoque etnográfico extensivo y multisituado. En este artículo, desearía aprovechar la etnografía que inicié desde 2015 en Francia y en los Estados Unidos (bahía de San Francisco y Massachusetts).[9] En vez de limitarme a las controversias que animan el mundo de la *mindfulness* y saturan el espacio mediático, propongo una perspectiva diferente: comprender "desde dentro", contrastando los discursos con la práctica observada, de qué manera la meditación *mindfulness*, aun estando sujeta a luchas feroces, se constituye como un campo en sí mismo (Bourdieu, 2007: 91) y logra *faire corps* (consolidarse colectivamente). En lugar de considerar la meditación *mindfulness* como una manera de "cuestionar el monopolio de la ciencia médica sobre la salud" (Durisch *et al.*, 2007: 7), el desafío reside por lo tanto en dar cuenta del entramado de las racionalidades científica y religiosa, sacando a la luz los desafíos de legitimidad que en unas ocasiones las hacen competir entre sí, mientras que en otras las colocan en un juego de alianzas.

Este artículo se inscribe en la línea de reflexión de Judith Fadlon (2017) sobre el proceso de domesticación de las terapias llamadas alternativas o complementarias en el seno de la biomedicina, proceso que refleja tanto la legitimación de estas prácticas como, en un movimiento de toma y daca, un cambio del paradigma médico en el cual el campo de la *mindfulness* pretende desempeñar un papel relevante, como veremos más adelante.

[9] Mis investigaciones se realizaron tanto en entornos clínicos como no clínicos, de forma paralela a investigaciones en centros de meditación budista. Comencé siguiendo el protocolo MBSR en París, instruida por una psicoterapeuta. Mi investigación en Francia continuó en hospitales y consultorios de psicoterapia: entrevistando a terapeutas y pacientes, participando en iniciaciones para estudiantes de medicina, en cursos orientados a la profesionalización para los profesionales de la salud, así como en ciclos destinados a los pacientes o abiertos a todo tipo de público. Seguidamente, llevé a cabo investigaciones en los Estados Unidos en los dos principales centros de difusión de la meditación *mindfulness* ubicados en la costa este, en Massachusetts, y en la costa oeste, en la bahía de San Francisco, donde realicé entrevistas a pioneros del desarrollo *mindfulness*, a docentes y practicantes. Participé en un ciclo MBSR para pacientes en un hospital de Oakland, luego en cursos en centros de meditación budista, así como en un retiro de silencio de ocho días en la Insight Meditation Society (Barre, Mass). Tanto en Francia como en los Estados Unidos hice varios retiros no residenciales con maestros de la meditación franceses, británicos y estadounidenses. Participé también en la *International Mindfulness Conference* en febrero de 2019 en Auckland (Nueva Zelandia).

Da también continuidad a la reflexión iniciada por D. McMahan (2017) y Braun (2017), que destaca la porosidad de las fronteras entre "religioso" y "laico" y contempla el "movimiento *mindfulness*" como una manifestación de los lazos existentes entre secularismo y budismo moderno y de las múltiples configuraciones del secularismo (Esquivel y Toniol, 2018).

Más allá de las rivalidades entre las autoridades budista y científica, la etnografía implicada, basada en la observación *in situ* de los profesionales de la salud, investigadores, universitarios y maestros budistas cuyos estatutos a menudo se entrecruzan, revela divergencias internas y un enfoque pragmático que ilustra los registros polimorfos entre los cuales se mueven los actores de la *mindfulness*, entre la ciencia, la atención médica, el interés por el bienestar general del paciente y la espiritualidad. Para comprender las líneas de fractura que dividen a los productores de conocimiento sobre la meditación *mindfulness*, "el análisis de controversias" resultante de la historia de las ciencias, que explora el disenso como "el destino de toda fabricación de conocimiento", se utiliza para considerar la heterogeneidad de los regímenes de legitimación y los medios de normalización que conducen al consenso (Pestre, 2007). ¿Cómo se dibujan las fronteras del campo emergente de la *mindfulness*? ¿Cuál es la base para la circulación y la reapropiación de sus habilidades? ¿De qué manera las lógicas operativas transversales de la *mindfulness* alteran la competencia entre las racionalidades científica y religiosa?

¿Racionalidades rivales?

Septiembre de 2017, 16:00 h., servicio de psiquiatría para adultos de un hospital parisino, notas de campo.

> En una pequeña habitación que sólo tiene como accesorio una pizarra blanca, una docena de pacientes se encuentran por primera vez en un programa de terapia cognitiva basada en la atención plena, denominada MBCT (*Mindfulness-Based Cognitive Therapy*). Un compromiso de ocho semanas, a razón de una sesión de dos horas por semana. Sentados alrededor de mesas dispuestas en cuadro, las miradas convergen en la doctora F., psiquiatra, quien los ha recibido a todos con anterioridad.[10] Sonriente, toma pausadamente

[10] Exceptuando a las personas y lugares conocidos, todas las demás personas relacionadas con el texto permanecen anónimas.



la palabra. "Quisiera proponerles un viaje. Durante ese viaje, que podrá ser difícil, la práctica será primordial. Los invito a hacer a un lado todas sus expectativas. Se trata de su experiencia, sean benévolos con ustedes mismos y con los demás".

A continuación propone el ejercicio de la uva, primera experiencia de introducción al protocolo. Su asistente distribuye a cada uno de los participantes una pasa. La doctora F. guía hasta sus más mínimos gestos: les invita a observarla, como si nunca antes hubiesen visto nada parecido, a tocarla, a examinar su textura, sus relieves, a olerla, a anotar los pensamientos que les vienen a la mente, para finalmente llevarla lentamente hasta la boca, masticarla y al final tragarla, prestando atención a cada una de sus sensaciones corporales. Seguidamente se les invita a que se presenten a su vecino precisando el motivo que los trae, y luego a hacer esa misma presentación al resto del grupo: insomnio, depresión, trauma tras los atentados de 2015, crisis de pánico, ansiedad en el trabajo, síntomas asociados al diagnóstico bipolar, trastorno límite de la personalidad, los perfiles son eclécticos.

Después propone otro ejercicio de 30 minutos, el escaneo corporal, una de las llamadas prácticas formales de la *mindfulness*. Consiste en fijar la atención sobre cada parte del cuerpo velando por llevarla nuevamente a las sensaciones cada vez que surgen los pensamientos. Se debe comenzar por los dedos de los pies y terminar en la parte superior del cráneo. La doctora explica cómo practicar en casa durante la semana. Además de la meditación sentado o el escaneo, "la meditación se realiza a toda hora, en cualquier circunstancia, no se necesita un ritual o un lugar específico. Es aquí y ahora. Cuanto más se inserte en los hábitos, más se convierte en algo automático". Entre las consignas, una comida debe hacerse en plena conciencia. Con una mirada pícara, dice: "¡Cuidado, no se trata de pasar cuarenta y cinco minutos comiendo una hoja de ensalada, porque si no van a aterrizar en un psiquiátrico!"

La vez siguiente, después de dialogar sobre la práctica de la semana, propone una meditación sentados. Tres golpes de una varilla telescópica hacen resonar el sonido cristalino de una campanilla. La doctora F. guía entonces a los presentes durante treinta minutos. Después invita a quienes lo deseen a dar testimonio de su experiencia.

— Tuve la impresión de que mis manos se separaban de mi cuerpo, dice alguien.

— Para mí fue muy doloroso en la espalda.

— ¿Cómo se suele reaccionar al dolor? pregunta la doctora.
Varias voces concuerdan:
— Tratamos de encontrar una posición analgésica.
Ella asiente.
— Aquí, acogemos con amabilidad.
A una mujer que replica que el dolor se intensificaba, le explica:
— El objetivo no es hacer desaparecer el dolor, sino ver que puede cambiar. Por ello se necesita una duración mínima de meditación.

Luego continúa con una alegoría del cambio contando una historia, algo que marcará cada sesión, en esta ocasión se trata de un cuento indio. Durante otra sesión, será "La casa de huéspedes", un texto del poeta sufí Rumi del siglo XIII, utilizado en el protocolo para ayudar a diferenciar la postura de acogida de la resignación ante los pensamientos negativos y las experiencias dolorosas.

Elasticidad semántica

Los protocolos "basados en la *mindfulness*" se clasifican por lo tanto como meditación *mindfulness* secular, corriente principal o contemporánea destinada a una finalidad específica, la del cuidado de la salud y el mejor vivir, en contraste con la *mindfulness* llamada budista, religiosa o tradicional. Esta línea divisoria está ligada a racionalidades que compiten entre sí y que enfatizan los profesionales de la salud por una parte, y los líderes religiosos por otra. La autoridad científica identificada con los profesionales de la salud basa su legitimidad en su fiabilidad mediante el régimen de prueba y de examen médico, mientras que la autoridad budista reivindica la paternidad de la meditación y su marco ético.[11]

Si bien se asocia sistemáticamente al protocolo de Kabat-Zinn en el contexto francés, la polisemia de la meditación *mindfulness* es mucho mayor en los Estados Unidos y varía según las regiones: en la bahía de San Francisco, su uso es transversal a los centros de meditación budista, todas

---

[11] La genealogía de las prácticas asociadas a la *mindfulness* forma parte del desarrollo de la meditación de masa y de un proceso de secularización establecido por monjes birmanos reformadores quienes sientan las bases del budismo moderno (Braun, 2013; D. L. McMahan & Braun, 2017). El protocolo MBSR es presentado como un híbrido entre la meditación zen y vipassana, combinada con el yoga y con prácticas tibetanas y vietnamitas mahayana (Dunne, 2015; Kirmayer, 2015).



las tradiciones combinadas, aun cuando los centros vipassana la movilizan más que los zen. La referencia a los protocolos médicos no es tan significativa allí como en la costa este, donde surgieron, y donde más se pone de relieve el régimen de la cientificidad.

Estas múltiples interpretaciones sobrepasan los debates nominalistas. Más allá de la trama altamente estructurada de los manuales (Kabat-Zinn, 2013; Segal *et al*., 2016), los docentes –incluidos los profesionales de la salud– se ocupan de las directrices, ya sea para flexibilizarlas, complejizarlas, o combinarlas con otras técnicas terapéuticas, contribuyendo así a ampliar su campo de acción. Mientras en Francia la meditación *mindfulness* durante mucho tiempo estuvo reservada al campo de la psiquiatría (Le Menestrel, inédito), hoy su uso está integrado a un enfoque trans-diagnóstico que explora los mecanismos comunes del dolor (disfunción atencional, estrategias de evitación). La categoría genérica de "terapia basada en la *mindfulness*" aparece allí como un programa de rehabilitación de la atención basado en la aceptación del dolor tanto orgánico como psíquico, como propone la psicóloga clínica S. Orain-Pelissolo en su manual *Étreindre votre douleur, éteindre votre souffrance: la thérapie basée sur la pleine conscience* (2018). En los Estados Unidos hay programas de rehabilitación dedicados a las adicciones (una nueva interpretación budista del programa *12 pasos* de Alcohólicos Anónimos), programas de rehabilitación de detenidos y de manejo de la violencia (Prison Mindfulness Institute) y de las organizaciones nacionales e internacionales que laboran en la institución escolar (Mindful Schools, IBme).

Contrariamente a las vertiginosas variaciones de que se hacen eco los medios de comunicación, los practicantes se resisten a cualquier tipo de clasificación monolítica: la meditación *mindfulness* no se limita a una técnica, a la relajación, a una terapia o a una práctica espiritual o de bienestar. Tanto en el contexto budista como en el secular, ésta se superpone a las nociones de presencia, conciencia, atención abierta y conocimiento, competencia, entrenamiento atencional o mental, inteligencia emocional, benevolencia o compasión. Esta polisemia conduce a encasillar la práctica en una atención al momento presente (como en la expresión "estar *mindful*" o "estar atento") y a las sensaciones corporales.

"No somos monjes tibetanos"

En el marco francés de mis encuestas, los profesionales de la salud han in-

sistido a menudo en la delimitación clara de las fronteras entre el enfoque asistencial y la dimensión espiritual. El hecho de que una investigadora del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS, por sus siglas en francés) se interese por el uso de la meditación *mindfulness* en el campo terapéutico probablemente ha contribuido a movilizar esa distinción, al menos en un primer momento. Numerosos médicos abogan, de hecho, por restringir el ejercicio de la meditación en el campo de la salud mental a los profesionales de la salud, pues los conocimientos en psicopatología se consideran indispensables. Cuando sostengo un encuentro con Sylvie, psiquiatra en un hospital parisino donde imparte ciclos MBCT y forma instructores, ella insiste por ejemplo en situarse en un enfoque pragmático, en tanto que médica e investigadora de un servicio de un hospital universitario: "El objetivo es brindar una atención médica que funcione a pacientes que sufren". Ante las referencias al budismo y a la "meditación tibetana" por parte de algunos sus colegas, ante la lealtad de J. Kabat-Zinn y de Z. Segal quienes posan junto al Dalai Lama, Sylvie no puede contener su irritación.

Tomando el lado opuesto de esta postura, la doctora pone de relieve la complejidad de lo que presenta como un programa neuropsiquiátrico, al trabajar ella misma en la investigación clínica sobre el tema. Siguiendo esta perspectiva, forma distintos grupos (bipolares, trastornos de ansiedad, depresivos, bulímicos, alcohólicos) que permiten el uso de escalas de evaluación internacionales y resultados fiables a los ojos de la comunidad médica. En el momento de nuestra entrevista, en 2015, no hablaba de meditación a sus pacientes: "Les decimos que es una terapia experimental, que haciéndola se descubre de qué se trata." De esta manera suprime firmemente la espiritualidad de cualquier enfoque terapéutico. "Eso no tiene nada que ver con el budismo", explica a los internos que forma. Sin embargo, precisa:

> Aquí no hay nada espiritual para los pacientes. Hay que distinguir bien entre un camino espiritual, una espiritualidad, laica, religiosa, de MBCT, que es un programa pesado, extremadamente complejo… Hay dentro herramientas muy complicadas, que son absolutamente mágicas, pero es complicado, muy neuropsicológico (entrevista, 30 de abril de 2015).

Alejada en un primer momento, la dimensión religiosa se vuelve a insinuar en la retórica ("herramientas mágicas") y en la práctica. Al igual

que su colega mencionada en el apartado etnográfico, Sylvie, no duda en leer a los internos "La casa de huéspedes"[12] de Rumi. Esta ambivalencia también se percibe en aquellos que han establecido los criterios de "buena práctica", todos adentrados en un largo recorrido como practicantes de la meditación en variadas tradiciones budistas, mientras que defienden una jerarquización de los protocolos: la "primera generación" (limitada a la MBSR y MBCT) se define como "empíricamente probada" y despojada de cualquier dimensión "religiosa, esotérica y mística", en contraste con la segunda generación (Crane, 2017; Crane *et al.*, 2016).

En Francia, esta reivindicación de una práctica "fuera de cualquier creencia religiosa" se enmarca en una directriz institucional de respeto al régimen científico y al principio de laicidad necesaria para evitar levantar sospechas de "ejercicio ilegal de la medicina", un régimen propio del derecho francés que criminaliza toda forma de terapia alternativa cuyos efectos no han sido comprobados científicamente, separando así de manera muy estricta la categoría de profesionales de la salud de la de "charlatanes".[13] Muchos señalan los múltiples obstáculos que han debido superar para anclar los protocolos en sus hospitales, entre el descrédito, el desprecio y las acusaciones de irracionalidad. Los terapeutas que participan en la formación de la terapia basada en la meditación *mindfulness* están especialmente preocupados por cumplir las normas dictadas por la inspección laboral –ya sea que la validen o se distancien de ella–, a riesgo de que se les niegue la condición de formadores. Además, el espectro de la deriva sectaria y la irracionalidad es agitado por la MIVILUDES (Misión Interministerial de Vigilancia y Lucha contra las Derivas Sectarias, por sus siglas en francés) y retomado por los sindicatos, incluso para terapias ampliamente extendidas y validadas por el sector médico, como el *Eyes Movement Desensibilation and Reprocessing* (reprocesamiento y desensibilización mediante el movimiento ocular, EMDR por sus siglas en inglés) (Luca *et al.*, 2019).[14]

---

[12] Véase https://sloyu.com/2017/04/29/la-casa-de-las-huespedes-poema-de-rumi-emociones/, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[13] Definido en los artículos L. 4161-1, L. 4161-5 del Código de Salud Pública.

[14] "Implementado por personal no médico fuera de cualquier protocolo asistencial validado científicamente, el EMDR puede conducir a un riesgo de retención mental" (MIVILUDES, 2018). En un comunicado del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Investigación Científica – Confederación General del Trabajo del 25/11/2015, "Las universidades

Aunque el entusiasmo por la *mindfulness* en el ámbito clínico sigue creciendo, la creación de títulos en las facultades de medicina ha estado llena de obstáculos. Las estrategias de ocultación desplegadas ilustran bien el temor "de avanzar al descubierto" con el riesgo de ser humillado públicamente por los colegas (¿qué fumaste?). Las garantías universitarias en términos de jerarquía (apoyo del decano) y de estatus (miembro de un servicio de un hospital universitario) han sido indispensables para lograrlo después de años de sensibilización progresiva (presentación en el servicio, ciclos para el personal asistencial, módulos opcionales para los estudiantes de medicina). Exceptuando a los investigadores en ciencias cognitivas más reconocidos en el campo de la meditación, otros provenientes de las mismas instituciones (INSERM, CNRS) no se permiten exhibirla como objeto de estudio, sustituyéndola por "el proceso atencional", el "estrés" –correlacionado con las neurociencias y la epigenética–, cambios semánticos calificados por algunos como "caballos de Troya" necesarios para superar la desconfianza. Esta dinámica recuerda el conflicto que opuso al magnetismo y la medicina institucional en el temprano siglo XIX en Europa, y luego el desafío que fueron las "ciencias psíquicas" para los teóricos de la psicología dominante a principios del siglo XX (Mancini, 2006).

"La ciencia como religión"

Los científicos están lejos de ser los únicos en "alertar". La obra publicada en 2016 *What's Wrong with Mindfulness* refleja las preocupaciones de los especialistas zen en los Estados Unidos, para quienes el "movimiento *mindfulness*" ha exacerbado un triple proceso de secularización –del que desde entonces se convierte en sinónimo–, de instrumentalización y desarraigo del budismo (Rosenbaum y Magid, 2016). Algunos autores condenan la perversión del fundamento mismo de la meditación: "Preservando la centralidad del no lucro es como el zen puede potencialmente mantener su integridad en medio de una sociedad basada en el mercado". Otros se esmeran en deconstruir los mitos de la *mindfulness* basándose en el trabajo de los científicos que critican las distorsiones de la "ciencia de la *mindfulness*" (Rosenbaum, 2016: 60). Se observa así una convergencia de las críticas

francesas, lugares de enseñanza de lo irracional", la meditación de atención plena se encontraba dentro de una lista de títulos considerados culpables de derivas sectarias, con la complicidad del Ministerio.



religiosas y científicas sobre la práctica.

A quienes sostienen que la ética budista es garante de la integridad de la *mindfulness* (Monteiro *et al.*, 2015), varios teóricos del budismo replican que sus diferentes tradiciones están impregnadas de concepciones divergentes e incluso irreconciliables de la *mindfulness* (Dreyfus, 2011; Dunne, 2015; Sharf, 2015). La suspensión de juicio, que se integra en la ortodoxia de la meditación *mindfulness* a través de Kabat-Zinn, es particularmente objeto de debate entre quienes defienden un marco ético específico y los que predican su abandono.

En vez de cuestionar los usos terapéuticos de la meditación *mindfulness*, otros teóricos reivindican el papel del budismo en el tratamiento de las psicopatologías. Apoyándose en la doble posición de monje y psicólogo, aspiran a una legitimación científica de la *mindfulness* budista. Algo que demuestra el acrónimo *Buddhist-derived intervention* (BDI o intervención derivada del budismo) calcado de la terminología médica *Mindfulness-Based Intervention* (MBI o intervención basada en la atención plena) (Van Gordon *et al.*, 2015).

Muchos líderes del budismo moderno se disocian de esta lógica de competencia con el campo científico al igual que de aquellos a quienes consideran "fundamentalistas", según los cuales la *mindfulness* secular precipitaría "la pérdida del *dharma*". En este sentido, la trayectoria de Greg y la visión que se ha forjado son ejemplo de la adaptación en curso ante un proceso de secularización del que es al mismo tiempo testigo y personificación. Maestro, doctor en estudios budistas, monje zen y profesor de *dharma* en la tradición *vipassana*, ejerce su actividad en los mayores centros de difusión de la *mindfulness* y participa en los debates sobre las modalidades de su secularización. Después de una marea negra en la costa de Santa Bárbara, Greg se interesa por el movimiento ecologista y emprende en 1972 estudios medioambientales. Fascinado por el clima de efervescencia de la contracultura, detractor de la guerra de Vietnam y temiendo los riesgos del activismo político, el budismo aparece para él como una respuesta a su búsqueda de sentido. A los veinte años se va a vivir a una de las comunidades más grandes de la época, The Farm, en Tennessee, donde la lectura de lo que considera como una "biblia", el "best seller" *Zen Mind, Beginner's Mind* de S. Suzuki Roshi, lo conduce hacia el zen, como a muchos actores de la *mindfulness* de su generación. Después de pasar un año en Noruega, donde nació, su experiencia en una granja lo lleva a retomar los estudios

cursando la especialidad de agronomía en la Universidad de Davis. En 1978, con el título en sus manos, trata de apoyar su práctica de meditación convirtiéndose en miembro de la congregación soto zen del San Francisco Zen Center (Centro Zen de San Francisco), fundada por S. Roshi en 1962. Tras una vivencia de nueve meses en Green Gulch, la granja del Centro, donde combina la actividad agrícola y la meditación, reside durante tres años en el monasterio de Tassajara, el primer centro de formación soto zen de la costa oeste.

Durante una estancia en Japón, viaja a Tailandia para renovar su visa y descubre la meditación *vipassana*. Su práctica se nutre de un ir y venir entre estas dos tradiciones y de largos retiros que lo llevan a seguir las enseñanzas de los monjes de mayor renombre de la época en Japón, Tailandia y Birmania, pero también de los líderes occidentales de la meditación *vipassana* en los Estados Unidos que fundaron la Insight Meditation Society (IMS) en 1976. Inicia una carrera de estudios budistas en Stanford. Mientras concluye su doctorado, le ofrecen la posibilidad de enseñar la meditación *vipassana* en un grupo semanal de la bahía de San Francisco que gana en importancia. Con el paso de los años, ese centro de meditación establecido ahora en Redwood City se convierte en uno de los de mayor renombre de la región y luego del país.

Su trayectoria lo lleva a una lectura reflexiva del proceso de secularización de la meditación: "La gente como yo que fue a Asia... lo tomamos como el budismo ortodoxo. Lo que no sabíamos en ese momento era que cuando ellos eran jóvenes, eran los progresistas radicales. Y hubo mucha controversia" (entrevista, 17 de agosto de 2016). Greg establece un paralelo con el enfoque de Jack Kornfield y Jo Goldstein cuando fundan la IMS:

> Tomaron la clara decisión de eliminar la mayor parte del budismo. Ningún ritual, ningún canto, ninguna estatua budista. Así que está cerca de ser budismo secular... fueron muy radicales cuando empezaron a enseñar. ¡Y ahora son la ortodoxia!

Greg pone así de relieve el papel determinante de los líderes occidentales del budismo moderno en el desarrollo de una meditación secular.

> Los budistas seculares, que se acercan a esto con varias preguntas, preocupaciones, asuntos, tienen mucho que ver con tratar de evitar lo sobrenatural:



> el renacimiento, los seres, los dioses, creer que Buda es de alguna manera una persona sobrenatural, creer en algunos de los poderes psíquicos que se supone que debemos creer en el budismo es difícil de aceptar para algunas personas... Algunos han elegido ser fundamentalistas, aceptan todo el asunto tal como es. Si viene de Asia debe ser verdad. Algunos son mucho más reflexivos y analíticos sobre lo que aceptan.

Al destacar las disparidades de las tradiciones budistas ("como las manzanas y las naranjas", precisa Greg) que atenúan cualquier conflicto de lealtad, defiende las nuevas interpretaciones occidentales, preocupado por la compatibilidad que considera indispensable para la adhesión de los practicantes. También valora la denominación "budismo natural", en contraste con la dimensión "sobrenatural" que reserva para los fundamentalistas y el misticismo oriental, perpetuando así una frontera con la racionalidad occidental. La trayectoria de Greg resalta la multiplicidad de posicionamientos inherente al despliegue de la meditación *mindfulness* y arroja luz sobre la perspectiva pragmática de muchos maestros budistas que la promueven. La secularización extensiva de la meditación *mindfulness* abre una "puerta de entrada hacia el *dharma*" de la que se debe obtener beneficios.

Como "profesor de *dharma*" británico desde hace veinticinco años, que enseña en los principales centros internacionales de meditación vipassana, Youri da continuidad a la reflexión de Greg, quien de hecho me recomienda sus enseñanzas. A modo de espejismo ante aquellos que reivindican el estatus científico del budismo en el campo médico, él invierte la lógica:

> Mi opinión sobre esto es que básicamente la ciencia se ha convertido en nuestra religión. Si dicen que lo hicimos y la ciencia lo demostró, todos lo creemos. Y por supuesto la ciencia no siempre es confiable. De hecho, la ciencia está en el negocio de probar constantemente que está equivocada. Ésa es toda su trayectoria de desarrollo. Lo que sea que hayamos pensado hoy, mañana descubriremos que no fue así. Así que hay un lenguaje de confianza y tranquilidad en ese tipo de programa. Si quiere demostrar a su gente que funciona, está bien, pero no estoy realmente interesado en demostrarlo en esos términos. Me interesa que la gente vea por sí misma haciéndolo. Pero si un estudio científico obtiene fondos del gobierno para proporcionar entrenamiento de *mindfulness* en las escuelas, ¡demonios, sí! (entrevista, 16 de



julio de 2017).

Aunque Youri dice sentirse entristecido por la estrategia de convicción médica basada en grupos de control aleatorios, su visión sigue siendo pragmática: ésta constituye un elemento de difusión fundamental para la adhesión de nuevos fieles. En lugar de oponer las racionalidades científica y religiosa, Youri las ve como religiones distintas. Así, él diferencia el régimen de la prueba científica de una enseñanza budista "que funciona según su propia lógica", mediante la práctica. Mientras que la ciencia asume el estatus de religión, ésta se vuelve empírica. No se trata de luchar para monopolizar la autoridad y los recursos sobre la meditación *mindfulness* sino más bien de encontrar los términos de un compromiso, o incluso de una alianza, entre saberes que consideramos están, tanto uno como el otro, basados en la experiencia.

Comprometerse como instructor

Si bien Youri y Greg se dedican a la enseñanza en centros de retiro budista, muchos "profesores de *dharma*" hoy en día hacen carrera transitando por contextos variados. La Insight Meditation Society constituye un punto de conexión en los circuitos[15] de la *mindfulness* como lugar de retiro y formación y desempeña un papel cada vez más importante en este entramado de campos. Formado en el IMS y en el protocolo MBCT, Chris enseña en retiros budista, ejerce la psicoterapia de manera privada en Oxford, forma docentes en el Mindfulness Center de la Universidad de Oxford[16] y coordina los cursos propuestos en Westminster.

El uso de un amplio abanico de registros no se limita a los líderes religiosos, ni mucho menos. Antes psiquiatra en un hospital parisino, instalada como psicoterapeuta independiente e instructora MBCT, Karine se implica activamente en la promoción de la meditación *mindfulness* en Francia. Considera que ha luchado mucho para "evitar la disolución del protocolo MBCT" defendiendo su especificidad como "una herramienta de terapia

[15] Sobre el concepto de circuito en tanto que "padrón de la distribución y articulación de establecimientos que permiten el ejercicio de sociabilidad por parte de usuarios habituales, que no supone necesariamente una contigüidad espacial, pero sí una articulación por prácticas típicas", véase Magnani, 1999.

[16] Véase https://www.oxfordmindfulness.org/, consultado el 10 de diciembre de 2020.



cognitiva muy sutil sobre los mecanismos de la rumiación". En 2015, un vecino de su consultorio parisino que practica la meditación vipassana le permite disponer gratuitamente de un local tranquilo, para ofrecer veladas semanales "de iniciación a la meditación secular" gratuitas y abiertas a todos. La historia sobre el origen de este espacio durante una conversación es similar a la de otros instructores (incluyendo a Kabat Zinn) que evocan la "visión" a partir de la cual nació su proyecto después de una meditación.

A pesar del hecho de que se ofrezcan sesiones en varios consultorios psicoterapéuticos y servicios hospitalarios para ayudar a mantener la práctica, ella elige otro espacio fuera del entorno terapéutico. Muchos de los instructores que allí se alternan de una semana a otra son profesionales de la salud, pero también incluyen otros perfiles (docentes, abogados…) que ostentan como prueba de legitimidad tanto su formación y estatus de instructores de protocolo (MBSR, MBCT) como su condición de monjes, en este caso soto zen. El funcionamiento de este espacio es, por tanto, similar al que ofrecen numerosos centros de meditación en los Estados Unidos que dicen ser de budismo moderno (o *Insight*): se basan en la entrega, la apertura a todos, la frecuencia semanal y un cuerpo docente que se mueve entre los centros de meditación budista, los consultorios psicoterapéuticos y las instituciones médicas, educativas y empresariales.

En el otoño de 2017, poco después de haber publicado en su *blog* el manifiesto sobre la compasión del Dalai Lama, Karine explica por qué ha decido retirarlo:

> Vamos como de puntitas todo el tiempo. En efecto, la meditación de atención plena, por muy secular y formalizada que sea, es resultado de las tradiciones budistas... Nos enfrentamos a todo tipo de resistencia, pues [ésta] trastorna nuestra relación con el mundo, con los demás, con la materialidad. El espíritu cartesiano puro está dañado y sin embargo la meditación y sus efectos son extremadamente racionales, se ha demostrado que son benéficos (Liénard, 2017).

Al mismo tiempo que Karine cuestiona la racionalidad científica, la reafirma recurriendo al régimen de prueba y al "espíritu cartesiano".

En la misma época, Karine lanza un curso de formación que propone un currículo "a la carta" abierto a todos (profesionales de la salud o no), independientemente de la intención (profesionalización o no). "Todos es-

tamos de parto", me explica. Su equipo está compuesto por profesionales de una gama ecléctica de orígenes, todos diplomados en la universidad (medicina, ciencias humanas y sociales, artes gráficas). Entre ellos, hay un monje zen de la tradición Thich Nat Han, quien hoy en día enseña en el medio empresarial después de haber introducido cursos de meditación para dirigentes de la empresa agroalimentaria Casino.

Se observa así una brecha entre las controversias que animan el campo de la *mindfulness* y la manera en que los actores acomodan y concilian sus diferentes campos de acción y discursos. Los docentes destacan particularmente estos registros polimorfos mediante los diferentes estatus que acumulan, los que resaltan o dejan a un lado según el público al que deban convencer. Su condición de instructores –conjugada con el lugar de su formación como garantía de respetabilidad– prevalece por encima de todas las demás.

Demostrar su valor: certificación, normas y estatus

Son precisamente los criterios de respetabilidad de los instructores los que han situado la certificación en el centro de intensos debates. Ya adquirida, la legitimidad médica de los protocolos terapéuticos "basados en la *mindfulness*" no basta para garantizar la de sus instructores. En los últimos años, la política de certificación ha estado modificando constantemente sus modalidades. Forma parte de un proceso de *boundary-work* ("trabajo de frontera", Gieryn, 1983), enmarcado en estrategias de profesionalización científica basadas en la delimitación entre los criterios que entrarían en el ámbito de la ciencia y aquéllos excluidos de él, relegados aquí al campo religioso, mientras que los propios actores –como hemos visto– están de hecho lejos de atenerse a esas fronteras.

La "buena práctica"

Ante la extrema diversificación de los protocolos según múltiples formatos (cursos, jornadas, fines de semana, retiros), pero también debido a la fuerte expansión de la demanda de formación de instructores a escala internacional, los centros pioneros en la formación basada en la meditación *mindfulness* muestran desde los años 2010 una preocupación por garantizar la profesionalidad de los docentes que forman en un mercado cada vez más competitivo. Mediante un proceso de selección y jerarquización, las normas establecidas convergen hacia el mismo objetivo: separar el grano de la paja según sus propios criterios.



Aun cuando varios institutos de formación gozan de una buena situación desde principios de los años 2000, es el Center for Mindfulness in Medicine, Health Care, and Society (CFM, por sus siglas en inglés) de la Universidad de Massachusetts el que conserva la paternidad del protocolo médico para patologías crónicas, MBSR. En los años anteriores a su migración a Brown University, se dio a la tarea de complejizar su programa de formación, suscitando virulentos debates que revelan las cuestiones de paternidad que dividen al mundo de la *mindfulness*.

El creciente número de personas que afirman utilizar las enseñanzas de Kabat-Zinn para hacer valer su legitimidad como instructor de meditación ha desencadenado el establecimiento de pretiles simbólicos y de un proceso de jerarquización. Mientras que hasta 2013 era posible comenzar la instrucción de un grupo después de un ciclo de trabajo práctico, el CFM ha agregado progresivamente etapas y requisitos previos a su plan de estudios. La condición de profesor "calificado" (considerado apto para enseñar) constituye un primer nivel, el segundo es el de profesor "certificado" que autoriza a convertirse en formador. El número de retiros a realizar (de cinco a diez días de silencio) aumenta, la supervisión individual se prolonga. En unos pocos años, el proceso de certificación se hace más tedioso y exigente.[17] La mayoría de quienes se están formando en el CFM tardan tres o cuatro años para concluir los estudios, con un coste muy oneroso (8 500 dólares para ser instructor y 15 000 dólares para ser formador).

Lynn Koerbel, responsable de la formación en el CFM, sitúa a la institución como garante de la cientificidad del protocolo. "A medida que el currículo ha sido retomado por el Registro Nacional de Prácticas Basadas en la Evidencia[18] y que cada vez se hace más investigación, tiene que haber cierto rigor en términos de validez y fidelidad en cuanto a lo que es

[17] En 2018, los criterios de calificación incluían la participación en un ciclo de MBSR; dos residencias de ocho días en medicina integrativa y en práctica docente; dos retiros de cinco a diez días en silencio. La etapa de certificación agregaba la enseñanza de ocho ciclos de MBSR, un título de enseñanza en el campo de la medicina, la educación, el cambio social o las prácticas contemplativas y dos retiros.

[18] Registro establecido por la Substance Abuse and Mental Health Services Administration (Administración de Servicios de Salud Mental y Abuso de Sustancias), agencia gubernamental subordinada al U.S. Department of Health (Departamento de Salud de los Estados Unidos).



este programa" (entrevista, 30 de abril de 2015). Registros nacionales e internacionales permiten desde ahora identificar a los profesores "certificados" (UK Network for Mindfulness-Based Teacher Training Organisations[19], anuario mundial de terapeutas MBCT).

Sin embargo, detrás de esa preocupación por las garantías científicas se esconden fuertes cuestiones económicas junto con luchas estatutarias que han generado acalorados debates. Cuando en 2016, en Francia, la Asociación para el desarrollo de la *mindfulness*[20] (ADM) planteó la posibilidad de limitar su número de miembros a los docentes calificados por el Center for Mindfulness de la Universidad de Massachusetts, excluyendo así otros cursos de formación, desencadenó numerosas reacciones indignadas. Además de estar sujeto a un precio, el acceso a la visibilidad mediante su anuario está condicionado a la formación cursada. Por lo tanto, al dictar normas, la asociación francesa va más allá de su misión oficial de promover la atención plena. Junto al CFM, ésta se erige en instancia de control.

No resulta extraño entonces que instructores europeos encuentren cerradas las puertas de la ADM, que se niega a ratificar sus cursos de formación en capacidades o algunas de sus actividades. Esta postura de exclusividad la descalifica ante un número creciente de formadores francófonos que han optado por liberarse de cualquier alianza, o de candidatos que prefieren otras formaciones.

La preocupación por desarrollar un padrón de enseñanza también se muestra en la comunidad académica. En Gran Bretaña, donde la institucionalización de la meditación *mindfulness* está más avanzada, un grupo de líderes que participan en los tres programas de maestría de Bangor,[21] Oxford[22] y Exeter elaboró en 2012 un manual que enuncia los criterios de elegibilidad para una "buena práctica", el *Minfulness-Based Intervention Teaching Assessment Criteria*[23] (Criterios de Evaluación de la Enseñanza de la

[19] Véase https://app. ukmindfulnessnetwork.co.uk, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[20] Véase https://www.association-mindfulness.org, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[21] Véase https://www.bangor.ac.uk/mindfulness/, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[22] Véase https://www.oxfordmindfulness.org/about-us/courses/omc-masterclasses/, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[23] Véase http://mbitac.bangor.ac.uk/documents/MBITACmanualsummaryandadden-



Intervención Basada en la Atención Plena). El estatus de los autores (universitarios provenientes de prestigiosas instituciones, titulares de un doctorado, a menudo graduados de psicoterapia) contribuyó en gran medida a convertirlo en una referencia internacional. Tales garantías de respetabilidad se alegan sistemáticamente en el mundo de la *mindfulness*, en el que numerosos líderes provienen de prestigiosas universidades. En Francia, son sobre todo las afiliaciones a instituciones hospitalarias y laboratorios de investigación cuya reputación refleja la de los docentes.

Luchas estatutarias

En Francia, el protocolo MBCT fungía como puerta de entrada para quienes deseaban enseñar la meditación *mindfulness*. Unos años más tarde, recibir esta formación se convirtió en una prerrogativa de los profesionales de la salud. Los dos cursos de formación franceses abiertos en 2015 respondieron a la iniciativa de profesionales de la salud formados por Z. Segal y Christophe André,[24] dos garantías determinantes de respetabilidad. A partir de entonces, se introdujo una distinción estatutaria entre los docentes del protocolo MBSR de Kabat Zinn. Si bien muchos de ellos eran profesionales de la salud (médicos generales y especialistas, psicólogos, psicoterapeutas, psiquiatras), otros tenían perfiles muy eclécticos: profesores de yoga, sofrólogos, entrenadores, consultores, dirigentes empresariales, incluso escritores o personas en reconversión profesional.

Existe desde luego una desconfianza mutua entre los profesionales de la salud y los que no pertenecen al mundo médico estrictamente hablando: los primeros perciben la disparidad de los perfiles de los segundos como una falta de profesionalidad, o incluso como una puerta abierta al sectarismo. Frente a esto, los meditadores de larga data temen la apropia-

---

dums0517.pdf, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[24] Psiquiatra y psicoterapeuta, Ch. André es uno de los pioneros de la introducción del MBCT en la institución hospitalaria francesa. En 2004 inauguró la aplicación del protocolo en uno de los hospitales más reconocidos en cuanto a sus servicios psiquiátricos, el hospital de St. Anne en París. Ocupa un escaño en el ADM y se convierte en mentor para muchos profesionales de la salud. Autor prolífico de libros de vulgarización sobre la meditación *mindfulness*, omnipresente en los medios de comunicación, ha contribuido en gran medida en legitimar científicamente esta práctica y su difusión (véase https://psychoactif.blogspot.com/, consultado el 10 de diciembre de 2020).



ción de la meditación secular como terapia sobre la cual los profesionales de la salud tendrían autoridad.

Las muy distintas vías de formación entre los protocolos MBSR y MBCT no hacen más que profundizar esta polarización. Las etapas multiplicadas para alcanzar el primero suponen una inversión considerable en tiempo y dinero; la formación MBCT se desarrolla según un plan de estudios mucho más corto (cinco días en residencial y una co-facilitación), con la posibilidad de apoyo financiero mediante un programa público francés de "superación profesional continua". En Francia estos diferentes niveles de exigencia han suscitado acusaciones de concesión de privilegios, hechas por candidatos experimentados en la meditación a quienes se les negaron la formación MBCT. En sus esfuerzos por intensificar su plan de estudios de formación, el CFM ha presionado para que se agreguen etapas adicionales en la formación MBCT.[25] Mientras que hasta ese momento se invocaba la formación profesional de los especialistas de la salud como sustituta de la experiencia del retiro, ahora resulta necesaria.

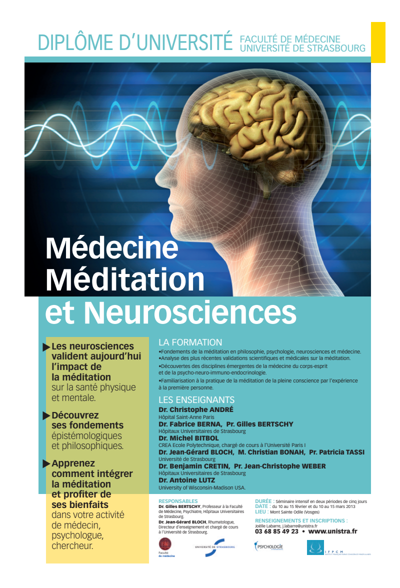
En realidad no todos los profesionales de la salud que enseñan el protocolo cumplen con esos criterios. Antes de entrar en el campo de la psiquiatría, la enseñanza dependía de la cooptación. Muchos docentes codirigieron grupos durante varios años antes de formarse a sí mismos. Su elegibilidad podía verse favorecida por una experiencia intensiva en la práctica corporal, especialmente los retiros de meditación de cualquier tradición o la enseñanza del yoga. Hasta el día de hoy, el estatus de profesional de la salud, y con más razón el de médico psiquiatra, continúa siendo sin embargo una garantía importante de respetabilidad a los ojos de los pacientes.

Los profesionales de la salud pueden además valerse de los títulos universitarios dedicados a la meditación que han surgido estos últimos años en cuatro facultades de medicina francesas,[26] que se suman a una quincena de universidades que en el mundo ofrecen hoy una formación dirigida principalmente a ellos y a los estudiantes de medicina en el contexto de la mejora de la relación terapéutica entre el profesional de la salud y el paciente así

[25] La codirección de dos grupos bajo supervisión y la experiencia de un retiro.

[26] Actualmente hay títulos universitarios en las universidades de Estrasburgo (desde 2013), Pierre et Marie Curie en París 6 (2015, véase https://tinyurl.com/yythop6z, consultado el 10 de diciembre de 2020), Paris-Saclay, Montpellier (2018), Tolosa y Sophia Antipolis en Niza (2017).

como la prevención del *burn-out* en los propios médicos, psiquiatras, etcétera.



No obstante toda esta serie de acciones, aunque la mayoría de los cursos de formación sobre protocolos terapéuticos basados en la meditación *mindfulness* se dirigen en primer término a esa categoría profesional, cada vez se ofrecen más oportunidades a los candidatos procedentes de la acción social, la educación, o incluso sin ninguna restricción. He ahí uno de los efectos perversos del establecimiento de una política de certificación ortodoxa: a medida que las normas de "buenas prácticas" se vuelven más rígidas, los cursos de formación y las prácticas se multiplican. Si bien el estatus de profesional de la salud es una garantía de la respetabilidad de la terapia propuesta, en la práctica un mismo docente puede asumir varios estatus a lo largo de su trayectoria, acumularlos o colaborar con individuos de horizontes diversos: es el caso de Chris, que es a la vez psicoterapeuta, formador en un contexto laico y *profesor de dharma*; es el caso de Karine, fundadora de un centro de meditación secular, docente en el sector empresarial y psiquiatra. La porosidad de las fronteras entre profesionales de la salud y otras categorías es por tanto mucho mayor de lo que dan a entender las luchas estatutarias que impregnan considerablemente los discursos.

El eco de las controversias que han desgarrado el campo de la psicoterapia es inmediatamente perceptible. La polémica que siguió a la enmienda Accoyer de 2003,[27] que reservaba el ejercicio de la psicoterapia a los médicos y psicólogos, puso al descubierto cuestiones similares de legitimidad en cuanto a su definición, método y evaluación polarizadas en torno a la oposición entre el psicoanálisis y la terapia cognitivo-conductual (TCC) (Champion, 2008). En el campo de la *mindfulness*, es la distinción entre la meditación budista y la meditación terapéutica lo que la sustituye. Recordemos aquí que las intervenciones basadas en la meditación *mindfulness*

[27] Véase http://psydoc-fr.broca.inserm.fr/bibliothq/sallelec/psychotherapies/amenaccoyer.html, consultado el 10 de diciembre de 2020.

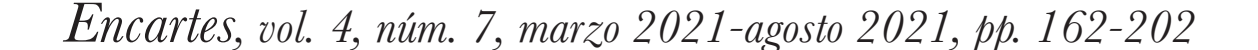
forman parte de la TCC, lo que prolonga y complejiza los debates del campo psicoterapéutico al introducir en ellos una dimensión espiritual, ligada a la herencia budista a la que dicen pertenecer.

Pero mientras que el Estado francés regula ahora el ejercicio de la psicoterapia, las reglas establecidas para la meditación *mindfulness* permanecen hoy en día en manos de los centros de enseñanza. Si bien uno de los retos de una política de certificación internacional es controlar los criterios de cualificación y erigirse en interlocutor privilegiado de los poderes públicos, se puede apostar que una legislación sobre la meditación *mindfulness* desencadenaría debates igualmente acalorados.

Los cursos de formación de los centros de meditación budistas

Los esfuerzos para elaborar una certificación están lejos de limitarse al contexto secular. Los centros históricos de difusión de la meditación *mindfulness* en Estados Unidos que son la Insight Meditation Society en Massachusetts (1976) y el Spirit Rock Meditation Center en la bahía de San Francisco (1985) también se dieron a esta tarea. Decididos a posicionarse en un mercado floreciente, los líderes del budismo moderno no tienen la intención de dejar el monopolio de la formación al ámbito académico y a las instituciones científicas. Los planes de estudio de certificación que ofrecen responden a los perfiles variados de los individuos (sector asistencial, acción social, sector empresarial, etc.) que pasan por sus centros con el objetivo de realizar allí los retiros exigidos.

Spirit Rock[28] propone diferentes niveles de cualificación: el de cofacilitador de grupo de meditación, el de facilitador de pleno derecho llamado *community dharma leader* ("líder de la comunidad *dharma*", dos años), y el de *retreat/dharma teacher* ("maestro de retiro *dharma*", de cuatro a seis años) que permite enseñar en retiros. Esta formación gratuita –en contraste con las demás– se da a cambio de un compromiso de enseñanza en retiros de una duración de diez años, siguiendo el modelo del seminario religioso. Se trata entonces de seguir una vocación. Cabe precisar que en este caso también, el proceso de profesionalización de los "profesores de *dharma*" ocurre después de un periodo (antes de los años 2000) en el que predomi-



[28] Véase https://www.spiritrock.org/community-dharma-leaders, consultado el 10 de diciembre de 2020.









naba la cooptación.

A esta diversificación de la oferta se suman cualificaciones concebidas para un público que pretende trabajar en un contexto laico. El Bodhi College,[29] instituto británico fundado recientemente por pioneros de la difusión del budismo moderno en Gran Bretaña y Estados Unidos en los años 1970, ofrece así retiros a todos aquellos que tienen la intención de enseñar la meditación *mindfulness* en un contexto laico. Combina el estudio de las enseñanzas "originales" de Buda con un "budismo secular" (que se dice pragmático y sin sumisión a una tradición budista), una noción desarrollada por S. Batchelor, maestro budista británico y cofundador del instituto.

Figura emblemática de la difusión del budismo moderno en los Estados Unidos (cofundador de Spirit Rock y de IMS) y doctor en psicología clínica, J. Kornfield goza también de una gran legitimidad, sobre la cual se basa para ofrecer una certificación de dos años[30] muy apreciada por quienes pueden invertir en ello 6 700 dólares, con un título acreditado por el

29 Véase https://bodhi-college.org, consultado el 10 de diciembre de 2020.

30 Véase https://mmtcp.soundstrue.com/, consultado el 10 de diciembre de 2020.



Greater Good Science Center[31] de la Universidad de Berkeley, dedicado a la "ciencia de la *mindfulness*". Legitimándose en ambos campos, el religioso y el científico, su formación capta a los candidatos más adinerados, sin necesidad de compromisos vinculantes como los retiros.

La "ciencia de la *mindfulness*" minada desde el interior

Repolitizar la mindfulness

La reflexividad crítica sobre la exigencia "ética" caracteriza al conjunto de productores de conocimiento sobre la *mindfulness*. Desde mediados de los años 2010, los estudios críticos proliferaron en el mundo académico. El *Handbook for Mindfulness* (Purser *et al.*, 2016), coeditado por Ron Purser, el autor de *MacMindfulness*, es un ejemplo de ese movimiento que reúne a actores de diversas disciplinas: profesionales de la salud, teóricos del budismo, docentes de instituciones escolares e investigadores de estudios religiosos, antropología, historia de la ciencia, ciencias de los medios de comunicación y de la gestión. Esos autores unen sus esfuerzos para denunciar la "*mindfulness* neoliberal" apoyándose en las nociones foucaultianas de biopoder, vigilancia y auto-optimización. Esa crítica a la responsabilización individual del bienestar que contribuye al sufrimiento social (Purser *et al.*, 2016: viii) tiene cierto eco, junto a la de la resiliencia, una noción que también se propagó durante los años 2000 en el campo de la gestión de riesgos, llamando a los individuos a convertirse en actores de su propia seguridad (Quenault, 2015). Aunque lejos de ser unánime,[32] la crítica social de la *mindfulness* se basa, por tanto, en un discurso que se apoya en las ciencias sociales. Lejos de limitarse a la denuncia, los autores aspiran a invertir la tendencia, al posicionarse explícitamente como practicantes. Precisan: "cada uno de los colaboradores de este volumen *se preocupa profundamente* por la difusión y la práctica de la *mindfulness* en la sociedad". Ante la proliferación de los avatares de la meditación *mindfulness*, sus defensores oponen una reflexión sobre sus fundamentos éticos (Stanley *et al.*, 2018).

El paradigma de las ciencias contemplativas

[31] Véase https://ggsc.berkeley.edu/who_we_are/about, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[32] Véase (Cook, 2016).



Las críticas a la meditación *mindfulness* son cada vez más manifiestas en las ciencias cognitivas. El naturalismo científico y la retórica neurocentrada que saturan las abundantes investigaciones sobre dicha práctica son ahora ampliamente cuestionados por el campo de las "ciencias contemplativas".

> Hay científicos que con regularidad suben a la tribuna y se erigen contra lo inadecuado de los ensayos aleatorios y la ambigüedad semántica de la meditación *mindfulness*. En contraste con el frenesí de las interpretaciones, los científicos subrayan el carácter balbuciente de la "ciencia de la *mindfulness*".[33] Dos artículos colectivos de estudiosos de institutos de investigación estadounidenses y franceses (INSERM y CNRS) sirven de referencia. Firmado conjuntamente por quince autores, *Mind the Hype* sintetiza bien ese ímpetu en la lucha contra las inexactitudes de la ciencia de la *mindfulness* y la demanda de una renovación epistemológica (Dahl *et al.*, 2015; Van Dam *et al.*, 2018).[34]

La institución emblemática de las ciencias contemplativas, el Mind and Life Institute,[35] fue creado en 1987 gracias al impulso del Dalai Lama, de A. Engle, abogado y empresario, y del neurocientífico F. Varela (CNRS). La serie de diálogos anuales que lanzaron en Dharamsala, en la India, abogaba por extender las fronteras de la investigación científica de la mente a la experiencia meditativa y al budismo. Varela contribuyó al desarrollo de la "neurofenomenología" como alternativa al paradigma del sujeto cerebral –la ideología del *brainhood* (Vidal, 2009)– que favoreció la proclamación de la "década del cerebro" por G.W. Bush en 1990. Los investiga-

---

[33] Véase el numero especial de *American Psychologist* (2015) y los simposios "Perspectives on Mindfulness: the Complex Role of Scientific Research", UC-Davis, mayo de 2015; International Symposium on Contemplative Research, Mind and Life Institute, San Diego, 2016; "Putting the Buddhism/Science Dialogue on a New Footing", Summer Institute, Berkeley, julio de 2017.

[34] Véase Niraka (2019, 28 de octubre). *Mindfulness: Una mirada crítica, desde la ciencia -Clifford Saron* [video]. Disponible en https://youtu.be/FezZhHjcCl4, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[35] Véase https://www.mindandlife.org, consultado el 10 de diciembre de 2020.

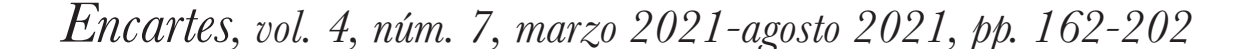
dores de las ciencias contemplativas reivindican el legado de Varela[36] –de quien varios fueron alumnos o colegas, considerado como un visionario– y de los diálogos de Dharamsala.

Algunas críticas se refieren a los efectos secundarios de la práctica (crisis de pánico, depresión, alucinaciones) en estudios patrocinados por el National Institute of Health (Instituto Nacional de Salud), después de informes gubernamentales que subrayan las zonas ciegas de los ensayos clínicos (citado en Van Dam: 11). Las intervenciones basadas en la meditación *mindfulness* pueden efectivamente exacerbar síntomas preexistentes en el contexto de una práctica asidua como los retiros, o incluso intentar hacerlos surgir como parte de un enfoque preventivo y no curativo. Lo que está en juego entonces no es la existencia de efectos secundarios, sino más bien su gestión. Podemos incluso preguntarnos de qué manera son específicos a la meditación y cómo pueden ser directamente atribuibles a ella. La acumulación de escándalos sanitarios causados por la comercialización de medicamentos responsables de patologías graves también contribuye a relativizar el riesgo que se corre. La preocupación de los propios productores de conocimiento por señalarlos, ¿no estaría acaso relacionada con un proyecto de mayor envergadura que va más allá de sus aplicaciones clínicas?

El filósofo E. Thompson, por su parte, se distancia de una perspectiva neurocognitiva para poner énfasis en el papel del cuerpo y del entorno social y cultural en lo que él define como una ciencia cognitiva encarnada.[37] Al admitir su propia responsabilidad en la expansión de una visión neurocentrada, en el Congreso Internacional de Ciencias Contemplativas denuncia el trillado tema de la plasticidad cerebral: "Tenemos que dejar de repetir el mantra sin sentido de que la atención plena cambia el cerebro. ¡Cualquier cosa que hagas te cambia el cerebro!" (Thompson, 2017: 49). Al defender un enfoque de la meditación *mindfulness* como acción situada, hace un llamamiento a las ciencias sociales. Una perspectiva que conduce a interrogarse sobre su especificidad con respecto a otros tipos de meditación, o a otras prácticas corporales (relajación, yoga, prác-

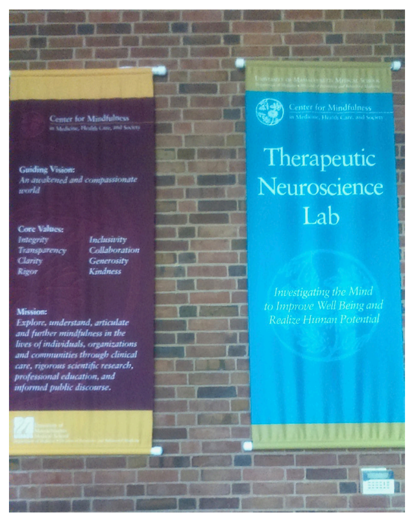
[36] Véase https://nirakara.org/curso-presencial/varela-international-symposium-explorando-el-territorio-de-la-consciencia/, consultado el 10 de diciembre de 2020.

[37] Llamada "cognición 4E" por las iniciales en inglés de *embodied, embedded, extended, enactive*, es decir, corporeizada o encarnada, embebida, extendida y "enactiva".



ticas deportivas y artísticas; Rosenkranz, 2015). El enfoque en la medición neurocientífica de la *mindfulness* crea una serie de ángulos muertos (el papel de su frecuencia, la relación con el instructor, el marco de la práctica y las variaciones interindividuales) que lleva a prescribir herramientas alternativas antes y después del protocolo, en cuadernos de bitácora, y mediante testimonios familiares. La medición cuantificable de los efectos de la meditación se une así a un enfoque fenomenológico que defiende la necesidad de descripciones "en primera persona" para aprehender la experiencia subjetiva de los practicantes (Petitmengin *et al.*, 2017).

En términos más generales, el llamamiento a la renovación epistemológica de la "ciencia de la *mindfulness*" forma parte de las divisiones dentro de las ciencias cognitivas y en las relaciones de fuerza con las ciencias sociales (Chamak, 2004) que revelan una "política del conocimiento" (Cabane y Revet, 2015). Los enfoques integrativos abordados con anterioridad se enfrentan al reduccionismo naturalista que convierte al cerebro en la clave para comprender las enfermedades mentales y el comportamiento social.[38]



Finalmente, el enfoque de las ciencias contemplativas defiende la alianza sinérgica de las ciencias experimentales y las prácticas contemplativas como herramientas de investigación científica. En esto, parecen situarse dentro de los esfuerzos realizados desde finales del siglo XIX para elaborar "una ciencia budista" al proponer "una ciencia alternativa inequívocamente benévola", en un legado característico de los nuevos movimientos religiosos (McMahan, 2011: 138; Zeller, 2011). Las nociones de compasión, altruismo y empatía son parte integrante de esa reflexión. *Visions of compassion* (Davidson y Harrin-

[38] El programa interdisciplinario de "las neurociencias sociales" pretende así ofrecer legitimidad a las ciencias sociales tachadas de inmadurez científica (Ehrenberg, 2008; Feuerhahn y Mandressi, 2011: 1)

gton, 2002) recoge los intercambios organizados bajo la égida del Mind & Life Institute entre el Dalai Lama, universitarios occidentales y monjes tibetanos sobre los efectos de esas nociones en el comportamiento social. Siguiendo los pasos de Varela, el filósofo de la mente M. Bitbol (CNRS) considera la compasión como "un fin ético y un medio de conocimiento" que abren las prácticas meditativas (Bitbol, 2014: 172).

Al cuestionar la neutralidad del llamado conocimiento científico occidental y abogar por un diálogo con el budismo, las ciencias contemplativas se encuentran inmersas en una reflexión antropológica sobre las fronteras porosas entre creencia y conocimiento, adoptando una mirada simétrica de esos campos de acción (Bazin, 2008: 402). Pero mientras que éstas se apoyan ampliamente en la perspectiva crítica de los estudios religiosos constitutivos de ese campo, la contextualización histórica, cultural y social que reclaman no se traduce en recurrir de manera similar a la antropología y la sociología. A estas últimas les cuesta abrirse camino mediante financiamientos o grupos de investigación, aun cuando la antropología de la ciencia, que surgió al mismo tiempo que las ciencias contemplativas, interroga ella misma a la "ciencia occidental" y "al reino inmutable de la causalidad científica" (Tresch, 2004: 53). El concepto de "epistemología del sur", propuesto por B. de Sousa Santos, propone así ampliar las fronteras del conocimiento. Se basa en una ecología del saber fundamentada en la exploración de prácticas científicas alternativas, la interdependencia de los conocimientos científicos y no científicos y el debate epistemológico entre todo tipo de saber, abogando por un uso contrahegemónico de la ciencia moderna (Santos, 2011).

Cabe precisar que los investigadores más activos de ese campo proceden de la generación de la contracultura de los años 1960 que se relacionaron con pioneros de la difusión del budismo moderno y de la meditación *mindfulness* en los años 1970 y estudiaron a su lado. Testigos y actores de una búsqueda espiritual como jóvenes adultos y luego de un diálogo entre ciencia y budismo en el que han trabajado a lo largo de toda su carrera, realizan sus mayores esfuerzos para extraer a la meditación de lo que ellos perciben como un abismo.

Así, las ciencias contemplativas parecen ser indisociables de la práctica personal. La triple postura de Varela como investigador, filósofo y meditador, es en ese sentido ejemplar. Para algunos, esta implicación conjuga posicionamientos ambivalentes: una carrera dedicada a los mecanismos neurocognitivos del entrenamiento atencional y al potencial de la



meditación con el gran respaldo de proyectos científicos abundantemente financiados;[39] una preocupación por alterar las certezas de la ciencia de la *mindfulness* que lleva a relativizar o incluso descalificar los datos cuantificables. En situaciones específicas (entrevistas con periodistas, discusiones con el público en simposios universitarios), los interlocutores más ávidos de pruebas son así remitidos a la importancia de otros factores (como el dispositivo del retiro). Sólo teniendo en cuenta la variedad de contextos de interacción es posible no encasillar a los actores en la condición de aliado o detractor, al permitir apreciar los desafíos de esta multiplicidad de posicionamientos.

Conclusión

Pienso en un ecosistema, que es diverso y resiliente. Cuando la enfermedad llega al ecosistema, si es homogénea, todo se elimina.
Entrevista, Matthew, Boston, 26 de julio de 2017

Ante lo que consideran como derivas de la mercantilización de la meditacion *mindfulness*, todos los productores de conocimiento sobre esta práctica trabajan en la construcción de un *ethos* científico que se nutre de una ética polisémica con el objetivo de "hacerse uno" como campo científico por derecho propio. Más allá de una rivalidad entre las racionalidades científica y religiosa, el mundo de la *mindfulness* está compuesto por actores heterogéneos cuyos estatus, lejos de oponerse, se superponen más bien. Muchos se sitúan en el cruce entre esos dos campos de la práctica y el conocimiento, movilizados de manera alternativa o simultánea. El compromiso en una etnografía de los diferentes circuitos y puntos de encuentro que componen este mundo es indispensable para mostrar los intersticios que emergen entre esas racionalidades. En la elaboración de las fronteras de ese campo, la política de certificación constituye una cuestión central. Somete la definición, el método y el ejercicio de la meditación *mindfulness* a un conjunto de normas que son tanto más debatibles cuanto que la condición de docente sella el compromiso con la práctica.

---

[39] Como el *Shamata Project*, que analiza los efectos de la meditación intensiva. Véase https://saronlab.ucdavis.edu/shamatha-project.html, consultado el 10 de diciembre de 2020.

Las disensiones sobre las condiciones del ejercicio y la transmisión de la meditación *mindfulness*, su evaluación, sus fundamentos científicos y sus aplicaciones reflejan la dinámica reflexiva implicada. Mediante la metáfora del ecosistema que él lleva al mundo de la *mindfulness* y a las controversias que lo animan, Matthew, quien participó en un curso de formación para la enseñanza de la meditación en la Insight Meditation Society para convertirse en "profesor de *dharma*", subraya una perspectiva universalista que alegan ampliamente numerosos productores de conocimiento sobre esta práctica. Él considera las controversias como una de las condiciones para la viabilidad de este mundo.

Al abogar por una renovación epistemológica de las investigaciones sobre la *mindfulness*, las ciencias contemplativas defienden la fecundidad del diálogo entre las ciencias experimentales y las prácticas contemplativas como herramientas de investigación científica. Trabajan por un discurso sobre lo universal que se nutre de un pensamiento moral modelado por una "ética budista". Los marcos de expresión de esta dinámica reflexiva –crucial en el campo de los rituales seculares o religiosos (Gobin y Vanhoenacker, 2016)– son un preámbulo indispensable para comprender la eficacia ritual de las formaciones y los retiros mencionados en el apartado etnográfico al principio del artículo. Las controversias que destacan aparecen así inherentes al posicionamiento múltiple de los actores y al surgimiento de un campo específico.

Bibliografía

Altglas, Veronique y Matthew Wood (2019). *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion: Critical Approaches.* Chicago: Haymarket Books. https://doi.org/10.1163/9789004368798

Bazin, Jean (2008). *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*. Tolosa: Anacharsis.

Bitbol, Michel (2014). *La conscience a-t-elle une origine? Des neurosciences à la pleine conscience, une nouvelle approche de l'esprit*. París: Flammarion.

Bordes, Mariana. (2015). "Esto de alternativo no tiene nada. La construcción de la razonabilidad del uso de una medicina no convencional desde la perspectiva de sus usuarios en Buenos Aires, Argentina".



Physis: Revista de Saúde Coletiva, vol. 25, núm. 4, pp. 1229-1249. https://doi.org/10.1590/S0103-73312015000400010

Bordes, Mariana y Mercedes Sáizar (2018). "De esto mejor ni hablar: omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios". *Sociedad y Religión:* vol. 28, núm. 50, pp. 161-182. Recuperado de http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyreligion/article/view/444/285, consultado el 11 de diciembre de 2020.

Bourdieu, Pierre (2007). *Science de la science et réflexivité: Cours du Collège de France 2000-2001*. París: Raisons d'agir.

Braun, Erik (2013). *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago: The University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226000947.001.0001

Cabane, Lydie y Sandrine Revet (2015). "La cause des catastrophes". *Politix*, núm. 111, pp. 47–67. https://doi.org/10.3917/pox.111.0047

Chamak, Brigitte (2004). "Les sciences cognitives en France". *La Revue pour l'Histoire du CNRS*, núm. 101. https://doi.org/10.4000/histoire-cnrs.583

Champion, Françoise (2013). "Introduction. Des relations entre 'religieux' et 'psy'". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 58, núm. 163, pp. 9–15. https://doi.org/10.4000/assr.25196

— (2008). *Psychothérapie et Société*. París: Armand Colin.

Cook, Joanna (2016). "Mindful in Westminster The Politics of Meditation and the Limits of Neoliberal Critique". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, núm. 1, pp. 141-161. https://doi.org/10.14318/hau6.1.011

Crane, Rebeca (2017). "Implementing Mindfulness in the Mainstream: Making the Path by Walking It". *Mindfulness*, vol. 8, núm. 3, pp. 585-594. https://doi.org/10.1007/s12671-016-0632-7

Crane, Rebecca *et al*. (2016). "What Defines Mindfulness-Based Programs? The Warp and the Weft". *Psychological Medicine*, vol. 47, núm. 6, pp. 1-10. https://doi.org/10.1017/S0033291716003317

Cruz Esquivel, Juan y Rodrigo Toniol (2018). "La presencia de la religión en el espacio público latinoamericano. Apuntes para la discusión". *Social Compass,* vol. 65, núm. 4, pp. 467-485. https://doi.org/10.1177/0037768618792811

Dahl, Cortland. J., Antoine Lutz y Richard J. Davidson (2015). "Recons-



tructing and Deconstructing the Self: Cognitive Mechanisms in Meditation Practice". *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 19, núm. 9, pp. 515-523. https://doi.org/10.1016/j.tics.2015.07.001

Davidson, Richard. J. y Anne Harrington (ed.) (2002). *Visions of Compassion: Western Scientists and Tibetan Buddhists Examine Human Nature*. Nueva York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195130430.001.0001

Davidson, Richard J. y Sona Dimidjian, (2015). "The Emergence of Mindfulness in Basic and Clinical Psychological Science" *American Psychologist*, vol. 70, núm. especial 7.

Dreyfus, Georges (2011). "Is Mindfulness Present-centred and Non-judgmental? A discussion of the cognitive dimensions of mindfulness". *Contemporary Buddhism*, vol. 12, núm. 1, pp. 41-54. https://doi.org/10.1080/14639947.2011.564815

Drougge, Per (2016). "Notes Toward a Coming Backlash", en Ronald E. Purser, David Forbes y Adam Burke (ed.), *Handbook of Mindfulness.* Nueva York: Springer, pp. 167-179. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44019-4_12

Dunne, John. D. (2015). "Buddhist Styles of Mindfulness: A Heuristic Approach". *Handbook of Mindfulness and Self-Regulation*. Nueva York: Springer, pp. 251-270. https://doi.org/10.1007/978-1-4939-2263-5_18

Durisch, Nicole, I. Rossi y J. Stolz (ed.) (2007). *Quêtes de santé: Entre soins médicaux et guérisons spirituelles*. Ginebra: Labor et Fides.

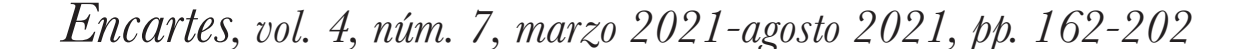
Ehrenberg, Alain (2008). "Le cerveau social". *Esprit*, vol. enero, núm. 1, pp. 79-103. https://doi.org/10.3917/espri.0801.0079

Fadlon, Judith (2017). "Meridians, Chakras and Psycho-Neuro-Immunology: The Dematerializing Body and the Domestication of Alternative Medicine". *Body & Society,* vol. 10, núm. 4, pp. 69-86. https://doi.org/10.1177/1357034X04047856

Feuerhahn, Wolf y Rafael Mandressi (2011). "Les "neurosciences sociales": Historicité d'un programme". *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol .2, núm. 25, pp. 3-6. https://doi.org/10.3917/rhsh.025.0003

Feldman, Christina y Willem Kuyken (2019). *Mindfulness: Ancient Wisdom Meets Modern Psychology*. Nueva York : The Guilford Press.

Garnoussi, Nadia (2013). "Des glissements du spirituel au 'psy'. Entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la sécularisation






avancée". *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 163, pp. 63-82. https://doi.org/10.4000/assr.25233

— (2011). "Le *Mindfulness* ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle: des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale". *Sociologie*, vol. 2, núm. 3, pp. 259-275. https://doi.org/10.3917/socio.023.0259

Gieryn, Thomas F. (1983). "Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists". *American Sociological Review*, vol. 48, núm. 6, pp. 781-795.https://doi.org/10.2307/2095325

Gobin, Emma y Maxime Vanhoenacker (2016). "Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels: une introduction". *Ethnographiques.org*, núm. 33. Recuperado de http://www.ethnographiques.org/2016/Gobin-Vanhoenacker, consultado el 11 de diciembre de 2020.

Eisenstadt, Shmuel (2000). *Multiple Modernities*. New Jersey: Transaction Pub.

Kabat-Zinn, Jon (2013). *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. Nueva York: Bantam Books.

Kirmayer, Laurence J. (2015). "Mindfulness in cultural context". *Transcultural Psychiatry*, vol. 52, núm. 4, pp. 447–469. https://doi.org/10.1177/1363461515598949

Kripal, Jeffrey. J. (2008). *Esalen: America and the Religion of No Religion*. Chicago: University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226453712.001.0001

Liénard, Yasmine (2017, 9 de octubre). "Des questionnements sur la pleine conscience". *Pleine Conscience*. Recuperado de https://www.pleine-conscience.fr/2017/10/09/questionnements-pleine-conscience/, consultado el 10 de diciembre de 2020.

Luca, Nathalie *et al*. (2019). "Introduction. Les techniques du croire et du faire-croire". *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 187, pp. 11-25. https://doi.org/10.4000/assr.45885

Magnani, José G. (1999). "O circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo", en María Carozzi (org.), *A Nova Era no Mercosur*. Petrópolis: Vozes, pp. 27-46.

Mancini, Silvia (2006). *La fabrication du psychisme: pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*. París: La Découverte.

McMahan, David (2017). "Buddhism, Meditation, and Global Secularis-



ms". *Journal of Global Buddhism*, vol. 18, pp. 112-128.

— (2011). "Buddhism as the "Religion of Science": From Colonial Ceylon to the Laboratories of Harvard", en Jim R. Lewis y Olav Hammer (ed.), *Handbook of Religion and the Authority of Science*, pp. 115-140. https://doi.org/10.1163/ej.9789004187917.i-924.38

McMahan, David. L. y Erik Braun (ed.) (2017). *Meditation, Buddhism, and Science*. Nueva York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780190495794.001.0001

Monteiro, Lynette M., Frank Musten y Jane Compson (2015). "Traditional and Contemporary Mindfulness: Finding the Middle Path in the Tangle of Concerns". *Mindfulness*, vol.6, núm.1, pp. 1-13. https://doi.org/10.1007/s12671-014-0301-7

Niraka (2019, 28 de octubre). *Mindfulness: una mirada crítica, desde la ciencia - Clifford Saron* [video]. Recuperado de https://youtu.be/FezZhHjcCl4, consultado el 10 de diciembre de 2020.

The Onion (2017,13 de octubre). "Historians Discover Meditation Spread from Ancient China by Annoying Monk Who Wouldn't Shut Up About How It Changed His Life". *The Oninon*. Recuperado de https://www.theonion.com/historians-discover-meditation-spread-from-ancient-chin-1819580402, consultado el 11 de diciembre de 2020.

Orain-Pelissolo, Stephany (2018). Étreindre votre douleur, éteindre votre souffrance: la thérapie basée sur la pleine conscience. París: Odile Jacob.

Pestre, Dominique (2007). "L'analyse de controverses dans l'étude des sciences depuis trente ans". *Mille neuf cents. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 1, núm. 25, pp. 29–43. https://doi.org/10.3917/mnc.025.0029

Petitmengin, Claire *et al*. (2017). "What Is It Like to Meditate?: Methods and Issues for a Micro-phenomenological Description of Meditative Experience". *Journal of Consciousness Studies*, vol. 24, núm. 5–6, pp. 170-198.

Purser, Ronald. E., David Forbes y Adam Burke (2016). *Handbook of Mindfulness*. Nueva York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44019-4

Quenault, Béatrice (2015). "De Hyōgo à Sendai, la résilience comme im-





pératif d'adaptation aux risques de catastrophe: Nouvelle valeur universelle ou gouvernement par la catastrophe ?" *Développement Durable et Territoires*, vol. 6, núm. 3. https://doi.org/10.4000/developpementdurable.11010

Rosenbaum, Robert (2016). "Mindfulness Myths. Fantasies and Facts", en Robert Rosenbaum y Barry Magid, *What's Wrong with Mindfulness (and What Isn't): Zen perspectives*. Somerville: Wisdom, pp. 53-68.

— y Barry Magid (eds.) (2016). *What's Wrong with Mindfulness (and What Isn't): Zen perspectives.* Somerville: Wisdom.

Rosenkranz, Melissa (2015, 21 de mayo). "After Active Controls in Meditation Studies: Where's the Beef?", en *Perspectives on Mindfulness: the Complex Role of Scientific Research*. Conferencia realizada en UC Davis Center for Mind and Brain, California, Estados Unidos.

Santos, Boaventura de Sousa (2011). "Épistemologies du Sud". *Études Rurales*, núm. 187, pp. 21-50. https://doi.org/10.4000/etudesrurales.9351

Segal, Zindel V., John D. Teasdale y Mark G. Williams (2016). *La thérapie cognitive basée sur la pleine conscience pour la dépression: Prévenir la rechute*. París: De Boeck Supérieur.

Sharf, Robert. H. (2015). "Is Mindfulness Buddhist? (And Why it Matters)". *Transcultural Psychiatry*, vol. 52, núm. 4, pp. 470–484. https://doi.org/10.1177/1363461514557561

Stanley, Steven, Ronald. E. Purser y Nirbhay Singh (2018). *Handbook of Ethical Foundations of Mindfulness*. Nueva York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-76538-9

Spirit Rock (s.f.). "Community Dharma Leaders Program (CDL6)". *Spirit Rock Insight Meditation Center.* Recuperado de https://www.spiritrock.org/community-dharma-leaders, consultado el 10 de diciembre de 2020.

Thompson, Evan (2017). "Looping Effects and the Cognitive Science of Mindfulness Meditation", en David. L. McMahan y Erik Braun (ed.), *Meditation, Buddhism, and science*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 47-61. https://doi.org/10.1093/oso/9780190495794.003.0003

Torre, Renée de la, Cristina Guttiérez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet (ed.) (2016). *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriation*. Leiden y Boston: Brill.

Tresch, John (2004). “La science mise a nu (par ses ethnographes, même)”. *Critique : revue générale des publications françaises et étrangères.*, núm.680, pp. 52-65. https://doi.org/10.3917/criti.680.0052

Van Dam, Nicholas. T. *et al.* (2018). “Mind the Hype: A Critical Evaluation and Prescriptive Agenda for Research on Mindfulness and Meditation”. *Perspectives on Psychological Science*, vol. 13, núm. 1, pp. 36-61. https://doi.org/10.1177/1745691617709589

Van Gordon, William, Edo Shonin y Mark. D. Griffiths (2015). “Towards a Second Generation of Mindfulness-Based Interventions”. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, vol. 49, núm. 7, pp. 591-592. https://doi.org/10.1177/0004867415577437

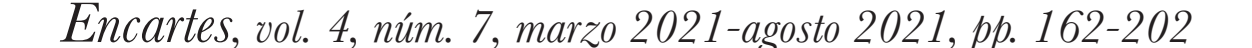
Vidal, Fernando (2009). “Brainhood, anthropological figure of modernity”. *History of the Human Sciences*, vol. 22, núm. 1, pp. 5-36. https://doi.org/10.1177/0952695108099133

Viotti, Nicolás (2011). “La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina”. *Revista Cultura y Religión*, vol. 5, núm. 1, pp. 4-17. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3713771, consultado el 11 de diciembre de 2020.

Zeller, Benjamin. E. (2011). “New Religious Movements and Science”. *Nova Religio*, vol. 14, núm. 4, pp. 4-10. https://doi.org/10.1525/nr.2011.14.4.4

Sara Le Menestrel es antropóloga cultural e investigadora en el CNRS. Dentro del campo de la antropología de la música, sus intereses de investigación incluyen la construcción y la negociación de la diferencia en Luisiana. En 2015 publicó *Negotiating Difference: Categories, Stereotypes and Identiations in French Louisiana Music* (Universidad de Mississippi). Entre 2007 y 2012, coordinó el proyecto financiado a nivel nacional “Musiques, danses et mondialisation: circulations, mutations, pouvoir”, que dio lugar a un libro escrito en equipo, *Des vies en musique. Parcours d’artistes, mobilités, transformations*, que será publicado en 2020 en inglés por Routledge.

Desde 2005, ha ampliado sus intereses de investigación a la an-





tropología de la catástrofe en la Luisiana post-Katrina y -Rita. Desde 2015, inició una etnografía de la meditación *mindfulness* centrada en la atención sanitaria en Francia y Estados Unidos.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

"LA QUIERO MUCHO". LA RELACIÓN SENTIMENTAL CON LA ROPA EN EL CASO DE LA MODA *THRIFT*

"I LOVE IT VERY MUCH". THE INTIMATE RELATION WITH GARMENTS. THE CASE OF THRIFT FASHION

Efrén Sandoval Hernández*
Carolina González Castañeda**

Resumen: En este artículo nos interesamos en los significados y valores otorgados a la ropa por parte de mujeres que gustan de una tendencia a la cual llamamos *thrift*. Para captar tales significados y valoraciones, presentamos explicaciones, narraciones e imágenes, a partir de un trabajo exploratorio realizado con revendedoras y consumidoras de ropa *thrift* en Monterrey. Con el apoyo de imágenes y narraciones, analizamos la interacción y los vínculos emotivos que las revendedoras y consumidoras tienen con la ropa. Explicamos la relación íntima con las prendas, y la expresión verbal y visual de ese vínculo, como parte de los esfuerzos que la colectividad *thrift* hace para conseguir autenticidad en el marco de la creación y consumo de ropa.

Palabras claves: moda *thrift*, *vintage*, creación de estilo, autenticidad, *prosumer*.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social-Noreste.
** Universidad Autónoma de Nuevo León.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 203-228
Recepción: 10 de marzo de 2020 • Aceptación: 1 de junio de 2020
https://encartes.mx





THE INTIMATE RELATION WITH GARMENTS. THE CASE OF THRIFT FASHION

Abstract: This article explores the meanings and values given to clothing by women who enjoy a trend we call thrift. In order to capture such meanings and appraisals, we present explanations, narrations and images from exploratory work carried out with thrift clothing retailers and buyers in Monterrey. With the support of images and narrations, we analyze the interaction and the emotional links that retailers and buyers have with clothing. We explain the intimate relation with the garments and the verbal and visual expression of such links, as part of the effort that the thrift community makes to obtain authenticity in the framework of the creation and consumption of clothing.

Keywords: thrift fashion, vintage, creation of style, authenticity, prosumer.

INTRODUCCIÓN

En este artículo partimos del supuesto de que las personas suelen otorgar significados y valores a determinados tipos de objetos, y que aquéllos se expresan tanto en lo que la gente dice sobre los objetos como en la interacción que tiene con ellos. A partir de esta premisa sostenemos que, al capturar la imagen de un objeto o la narración sobre él, nos acercamos a su valoración en cuanto que acto personal, de tal manera que el objeto descrito y presentado es el resultado de aquella adjudicación de valor y de significación. Al mismo tiempo, entendemos que los valores y significados otorgados a los objetos son un constructo social, de tal manera que la valía y el significado de los objetos no son una cuestión social meramente individual (Miller, 1987). Al respecto, con Parsons, aceptamos que los valores otorgados a las posesiones son altamente personalizados e idiosincráticos (2005: 189), pero la creación y el mantenimiento de tales valores es un proceso netamente social que tiene que ver, en el caso de las mercancías, con muy diversos aspectos, desde las relaciones e historias personales hasta las industrias de la publicidad, pasando por las pertenencias identitarias.

En este artículo nos interesamos en el valor personalizado e idiosincrático otorgado a las prendas de vestir por parte de revendedoras y consumidoras de ropa en el marco de una tendencia o moda, difundida mayoritariamente entre mujeres jóvenes,[1] que consiste en combinar cier-

[1] Por razones de espacio, pero también porque no es el punto en este artículo, nos excusamos de discutir o reflexionar sobre el hecho de que la mayoría de las participantes

to tipo de ropa nueva y ropa usada (en el caso de ésta es frecuente el tipo *vintage*), así como accesorios (*pines*, *stickers*, broches, mascadas, bolsas) y calzado. Nos referimos a la moda *thrift*. A través de este caso destacaremos el proceso de creación de estilo derivado de la relación personalizada de las usuarias con sus prendas. Sostenemos que quienes comparten el estilo *thrift*, sea para comercializar o para vestir, mantienen una relación personalizada con muchas de las prendas, otorgándoles significados y valores que son expresados tanto en palabras como en la interacción y el trato que se les da.

El artículo no pretende ser una aportación teórica al campo de estudio de la cultura material; no obstante, consideramos que, sobre todo por la información empírica y el caso peculiar que representa la moda *thrift*, este trabajo es una aportación al acotado campo de la investigación en México sobre el consumo y la confección de ropa y la moda.

La organización del artículo es como sigue. Primero damos una breve explicación sobre lo que para nosotros es la moda *thrift*, constituida principalmente por una tendencia que combina ropa nueva con usada, colores llamativos con otros opacos, telas brillosas con oscuras, accesorios diversos. Al definir esta tendencia, la ubicamos como parte de otras de

---

en la moda de ropa *thrift* son mujeres. No obstante, a partir de Entwistle (2002), reconocemos que la asociación de la mujer y la femineidad con la confección, el consumo y hasta la venta de ropa es parte del proceso histórico de construcción de la división social de los géneros, y con ello de los juicios morales sobre la mujer y la femineidad. Es en el marco de esa construcción social que se puede entender que el consumo, la ropa y la moda sean actividades y espacios relacionales arquetípicamente adjudicados y ofrecidos (socializados) para que las mujeres "concreten" aquello que socialmente ha sido designado como propio de "su" sexo y de "su" género. En el contexto de la construcción histórica de la relación entre lo femenino y la vestimenta, y lo femenino y la moda, y más allá de juicios o prejuicios, es un hecho, dice Entwistle (2002, 171-172), que las mujeres han "desarrollado un agudo sentido de conciencia de sí mismas respecto de su imagen, que nada tiene que ver con su 'naturaleza' innata, sino que es un resultado de las actitudes y presiones culturales". En el caso de la tendencia o colectividad *thrift*, no es casual que los hombres participen más en la creación, comercialización y consumo de stickers o pines, y relativamente menos en el de ropa. La moda *thrift* reproduce en esto los rasgos sociales generales de la relación entre género y consumo, y género y vestimenta.



tipo tribal y destacamos su carácter *prosumer*, es decir, su relevancia a la modificación de los objetos que se intercambian entre los miembros de la colectividad. La segunda sección sirve como marco conceptual. Ahí vertimos ideas que nos ayudan a comprender la relación de las personas con las prendas de vestir, relación que se manifiesta a través de rituales de posesión y el otorgamiento a las prendas de valores y actitudes, como si se tratase de entes vivos. Finalmente, en la tercera sección presentamos los testimonios y narraciones de revendedoras y consumidoras de ropa *thrift*, quienes expresaron las valoraciones que hacen de ciertas prendas. También presentamos algunas imágenes que muestran el tratamiento que las informantes dan a la ropa, siempre en el sentido de rituales de posesión; y el resultado de los estilos y *outfits* que ellas mismas crean y que son la expresión concreta del aprecio que tienen por las prendas y el uso que hacen de ellas. De manera más específica, esa tercera sección está organizada en torno al tratamiento que se da a la ropa como si ésta fuera un ente vivo, a los rituales de posesión, y al sentido de "tesoro" que adquieren ciertas prendas.

Thrift

Thrift es el nombre que de manera inductiva hemos otorgado a la moda, tendencia e identidad compartida entre nuestras informantes. Ésta se basa en el uso de cierto tipo de ropa y accesorios que ellas mismas comercian, diseñan, consumen y usan. El término proviene de las reuniones, en forma de mercado, que eventualmente organizan quienes se identifican con esta moda.[2]

En términos de organización social, la moda *thrift* se ordena en torno a un sistema de compra y venta de ropa y accesorios, muchos de los cuales

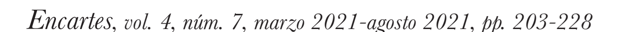
[2] De hecho, es el uso de objetos usados, principalmente ropa, lo que da sentido al nombre *thrift*. Este término es el que se usa en Estados Unidos para referirse a las tiendas en donde se venden artículos usados. De acuerdo con el diccionario Webster (edición revisada y actualizada por Charlton Laird, Cleveland, Warner Books, 1990), *thrift* significa ahorro, parsimonia y frugalidad, y thrifty es ahorrativo, cuidado y frugal. En Estados Unidos el nombre de las tiendas *thrift* parece hacer referencia directa al precio de los artículos y a su calidad de usado, pero en la identidad *thrift* en Monterrey, el término parece ser usado más bien en su sentido de frugalidad, es decir, de algo sencillo, poco abundante y preferentemente, pero no necesariamente económico.

son usados. Quienes venden son en realidad revendedoras y diseñadoras (o creadoras) de ropa, calzado y accesorios (principalmente *pines*, *stickers*, bisutería y anteojos). En cuanto revendedoras, su labor consiste en buscar artículos como zapatos, bisutería, accesorios y ropa usada en tianguis o almacenes mayoristas, o recurriendo al clóset personal de algún individuo (frecuentemente el de un miembro de la familia). Los hallazgos se combinan con otras prendas nuevas, las cuales pueden provenir de almacenes comerciales o son conseguidas con distribuidores nacionales o internacionales vía compras por internet. En todos los casos, las prendas que se buscan corresponden con el estilo propio de cada creadora o revendedora, pero en general obedecen a la tendencia *thrift*: colores llamativos o contrastantes, telas brillosas y opacas, ropa holgada y unigénero, fuerte presencia de estilos *vintage*. En el proceso, muchas revendedoras crean un bazar o marca que las identifica ante las consumidoras, y cada semana ofrecen, a través de redes sociales, las nuevas prendas que han encontrado y los *outfits* que han creado.

Además de vender vía redes sociales, algunas creadoras logran establecerse en locales comerciales a los cuales se les otorga el nombre genérico de bazar, aunque de hecho las consumidoras suelen referirse a la página de internet de una marca también como bazar. Debido principalmente a la venta por internet, fotografiar las prendas y los *outfits* es una herramienta fundamental para mostrar el estilo de cada marca y procurar las ventas, de tal manera que, tal y como sucede en la industria de la moda (Entwistle, 2002: 6), fotógrafos y modelos forman parte también de la colectividad identificada con la tendencia *thrift*.

Por su parte, las consumidoras también son buscadoras, pues dedican mucho tiempo a localizar en redes sociales las prendas y los conjuntos. En realidad, tanto revendedoras como consumidoras son parte de la comunidad o moda *thrift*. Ambas reivindican el valor de la autenticidad, se identifican con una manera de vestir, se relacionan con las prendas y accesorios de manera personalizada, elaboran argumentos contrapuestos o complementarios con la *fast fashion*,[3] y en un claro entrecruzamiento con

[3] En el caso de la tendencia *thrift* se aprecia el dominio de la combinación entre elementos de la *fast fashion* y otros supuestamente alternativos. Esa combinación sucede de manera peculiar, por ejemplo, se utiliza ropa usada de marcas como Forever21 o H&M, Old Navy, Zara y Pull&Bear, con ropa nueva conseguida con proveedores internacionales.





otras tendencias también mayoritariamente juveniles como la *hipster*, reivindican el consumo de productos elaborados localmente.[4] De hecho, en la mayoría de los casos las revendedoras se iniciaron como meras consumidoras. Además, revendedoras y consumidoras se conocen y mantienen relaciones de amistad.

Es en el marco de lo recién explicado que la tendencia *thrift* puede ser entendida como una colectividad y una identidad más bien de tipo tribal que se concreta en ciertos deseos, preferencias e innovaciones que suelen objetivarse en el intercambio y uso de determinados artículos.[5] Ese estilo de vida, y los intercambios materiales que supone, suceden en lugares, acontecimientos o interacciones cuya significancia no estriba en el valor de las cosas que intercambian los "jugadores", sino en el intercambio de los valores del juego (Cova *et al*, 2007: 8). En el caso de la identidad *thrift*, estos lugares son los bazares de venta de ropa. Éstos pueden encontrarse virtualmente en redes sociales como Facebook o Instagram, o en locales comerciales mayoritariamente concentrados en un sector céntrico de la ciudad.[6] Estos lugares, al igual que los mercados *thrift*, organizados varias veces al año, funcionan para la venta y como espacios de reunión

---

Al respecto, Cova *et al*. destacan que las tribus "son muy propicias para crear nuevas marcas"(2007: 7) y tienen tendencia a tomar ideas del mercado y a convertirse en mediadoras entre las tendencias del mercado y las de pequeños grupos. Consideramos que la tendencia *thrift* es un caso de este tipo. Muchas consumidoras y revendedoras dicen rehusarse a comprar en las tiendas de las marcas mencionadas arriba. Argumentan que eso es contribuir a la *fast fashion* (y sus implicaciones negativas), pero valoran como grandes hallazgos prendas usadas de esas mismas marcas. Analizar de manera más profunda esta relación con la *fast fashion* no es el tema de este artículo.

[4] Según Michael, una persona *hipster* puede ser definida como aquella que marca tendencia: se encuentra a la vanguardia en tendencias antes de que éstas sean diseminadas en el mercado de masas (2015: 164).

[5] Esto puede explicar la relativa facilidad con la que los miembros de este tipo de colectivos crean negocios en torno a una marca, a un cierto tipo de mercancías o a un estilo de vida (Conniford, 2011).

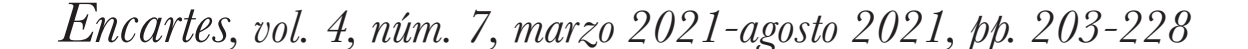
[6] En el caso de Monterrey se trata del barrio antiguo, a unos metros del centro administrativo de la ciudad y caracterizado por la presencia de bazares de antigüedades, cafés, restaurantes, bares, "antros", y en general negocios destinados a un público mayoritariamente juvenil.

(virtual o real) que recrean al grupo (Canniford, 2011). En el bazar, consumidoras y revendedoras conversan sobre la "historia" de una prenda, el gusto que tienen por un determinado vestido, o intercambian opiniones y con ello coparticipan en la creación de combinaciones, estilos y *outfits*. En general, la interacción entre comerciantes y consumidoras se asemeja mucho a la lógica de la "plataforma"[7] (Canniford, 2011: 66), es decir, un funcionamiento en red donde consumidores y productores aportan diferentes recursos de venta y de consumo, y que luego son reunidos tanto en Facebook, como en una calle, una playa, un estacionamiento, un parque o el patio de una casa.[8] Tomando en cuenta todo lo anterior, se puede entender a la tendencia *thrift* como una identidad y colectividad de tipo tribal en la modalidad de *prosumer* (Ritzer y Jurgenson, 2010), es decir, la de consumidores que producen contenidos de forma colaborativa y luego los venden como mercancías o servicios.

Esta "producción" que a su vez afecta al consumo, representa la autenticidad a la cual se apela en la tendencia *thrift*. En ella, al igual que en otras tendencias con las cuales en algún grado se entrecruza o confunde (como la *hipster*), el consumo importa mucho, pero más importa cómo se consume y cómo se produce aquello que se consume (Michael, 2015). Y es que en este tipo de tendencias (tribales, *prosumer*), la autenticidad se refiere a la sinceridad, la veracidad, la originalidad, y a la idea de sentirse y ser real ante uno mismo y ante los demás (Veenstra y Kuipers, 2013: 357). Esta autenticidad siempre es una negociación que resulta de la tensión entre la producción en masa y el consumo individualista. En el marco de

[7] La lógica de la "plataforma" se refiere al funcionamiento colaborativo destacado por Ritzer y Jurgenson (2010) para las tribus. Se refiere también al aprovechamiento de muchos conocimientos tecnológicos que permiten intercambiar y comunicar, de tal manera que tanto consumidores como productores están aportando algo. Es la idea de un "open-access" de recursos diversos, creativos y *ad hoc*. A todo ello, Ritzer y Jurgenson (2010) se refieren como el funcionamiento prosumer web 2.0.

[8] En tal proceso de producción de estilo, imagen e identidad, colaboran también fotógrafos y modelos (profesionales o en formación), quienes la mayoría de las veces son también clientes o amigos de las propietarias de las marcas y miembros del mismo grupo de referencia. Ellos fotografían o modelan las prendas y los *outfits* que se publicitan y se ofrecen en los bazares. El pago generalmente se hace en especie: el servicio de modelaje o de fotografía se cambia por *outfits*.





esta tensión, los consumidores definen algo como auténtico cuando perciben que es real, genuino, verdadero y sobre todo cuando no tiene una intención comercial. Aquí, más que al intermediario, al comerciante o al cliente, la autenticidad implica principalmente al "conocedor" (DeLong *et al.*, 2005:27). Éste clasifica, discrimina y aprecia diferencias, y aunque frecuentemente es el productor de objetos auténticos, también puede ser el consumidor o el vendedor de éstos. La ambigua separación entre vendedoras y clientes en la moda *thrift* es expresión de lo anterior. Aun cuando se crea para vender, y aun cuando el consumo es una parte central de la identidad *thrift*, cuando se vende y se consume en realidad lo que se está haciendo es reproducir una pertenencia, una identidad.

Apartado metodológico

La información presentada en este artículo deriva de un trabajo de campo exploratorio realizado entre revendedoras y propietarias de bazares de ropa *thrift*. En total se entrevistó a diez informantes. Algunas de ellas fueron contactadas vía las páginas de internet de sus bazares, a otras se les buscó directamente en sus locales comerciales, y a algunas otras ya se les conocía con anterioridad por relaciones de amistad. El promedio de edad de las entrevistadas es de 27 años. La mayoría de ellas tienen estudios universitarios o los están llevando a cabo, principalmente en carreras relacionadas con el diseño de modas, el diseño gráfico, las artes, la arquitectura, o en áreas de ciencias sociales y humanidades. Quienes ya egresaron de la universidad habían abierto su bazar mientras estudiaban, siendo ésta una actividad que en algunos casos se complementa con otras como el empleo en una empresa o en otra actividad informal, mientras que en otros es la única desde la cual se generan ingresos que suelen combinarse con los de otros miembros de una familia.

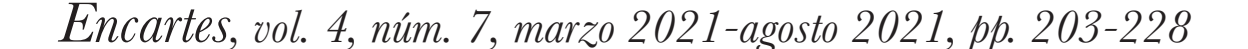
La información también se deriva del acompañamiento a las sesiones fotográficas que las informantes realizan para promover las prendas de vestir. Estas sesiones fueron tomadas también como espacios para la recopilación de narraciones y explicaciones sobre las prendas y la relación que se tiene con ellas. Para esto se utilizó el recurso del diario de campo. Además, se siguió el caso de dos consumidoras con amplia experiencia en la compra de ropa y accesorios tipo *thrift*. Ellas nos enseñaron su clóset y colocaron sus prendas en lugares especiales para que las fotografiáramos. Al tiempo, nos explicaron por qué aprecian esas prendas, cómo fue la

manera en que las encontraron o cuál fue el proceso de modificación que siguieron para lograr el estilo que buscaban.

Marco conceptual

En este artículo partimos de una perspectiva de cultura material, por lo que asumimos que el significado de los objetos es una construcción social (Miller, 1987) en el sentido de que el objeto, en cuanto que material, puede aparecer para quien lo posee o quien lo identifica como el resultado de una red de significados, de relaciones y de experiencias (Csikszenthmihalyi y Rochberg-Halton, 1992: 16). Desde la cultura material partimos del supuesto de que la materialidad del objeto sirve como contenedor de significados e identidad personal o colectiva (Parsons, 2005: 190), independientemente de si se encuentra en su estado de posesión o de mercancía (Appadurai, 1991). Al mismo tiempo, consideramos que el significado del objeto no se encuentra separado de su materialidad como si de un mero fetiche se tratara, sino que, más bien, el tipo de material, la textura, los colores y la sensación resultante al tacto, por ejemplo, son parte componente de lo que el objeto es ante los individuos. En este sentido, la relación que nuestros sujetos de estudio establecen con sus posesiones cuestiona la supuesta separación entre "individuo" y "posesiones" que se encuentra en la base de la idea del fetichismo de la mercancía. La ropa *thrift* no puede ser o significar lo que es y significa para la colectividad *thrift* sin su materialidad objetivada en tipos de telas, colores y combinaciones.[9]

[9] Según Stallybrass (1988: 184 y 185), el término "fetiche" proviene de la construcción de una supuesta separación u oposición entre individuo y posesiones, la cual, al ser violada, resulta en la atribución a las posesiones de personalidades, caracteres o actitudes. La idea de fetiche de Marx proviene de esta oposición donde la mercancía es un fetiche porque la existencia física de una mercancía es más bien "fantasmagórica", en el sentido de que la mercancía, como mero elemento de valor de cambio dentro del mercado, está "vaciada" de su valor de uso, porque "todas sus propiedades materiales" se han evaporado; así, "pese a que la mercancía toma la forma de una cosa física, la 'forma-mercancía' no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan". Sin negar el carácter de fetiche de la mercancía, en el marco de lo ya explicado en relación con el sentido de colectividad que en la tendencia thrift gira en torno a las prendas de vestir, consideramos que éstas, aun cuando son vendidas en un mercado, nunca asumen totalmente el carácter





El proceso de dar significado a un objeto puede suceder de muy diversas maneras, pero al ser mucha de la ropa *thrift* un objeto de reúso (también lo son muchos zapatos y accesorios), resulta de particular interés aquello que McCracken (1986: 79) define como rituales de posesión, es decir, aquellas prácticas relativas al cuidado, el arreglo, la comparación, la exhibición e incluso la toma de fotografías de los objetos. Mediante todas estas prácticas,[10] las revendedoras de ropa *thrift* aparecen como actores principales de un proceso de creación de valor, de significados y de estilos (Parsons, 2005: 189), los cuales dan como resultado el objeto presentado, exhibido, descrito o actuado (portado, vestido, fotografiado) como parte de un estilo igualmente creado y presentado en la forma de marca (el estilo de un bazar de ropa *thrift*). A este proceso de creación se adhieren también las consumidoras cuando buscan, encuentran, confeccionan y exhiben (portan, toman fotografías) las prendas que han encontrado (sobre todo en el sentido de descubrir).

Revendedoras y consumidoras, a través de rituales de posesión, participan colectivamente en la creación de valor, de significado y de estilo en torno a la ropa *thrift*. En ello, el gusto y la experiencia juegan un papel importante para detectar y confeccionar las prendas en términos coherentes con el estilo personal. Así, para revendedoras y consumidoras, por ejemplo, a la búsqueda de ropa en tianguis o locales establecidos se suma la exploración en sitios de internet, donde se pueden seguir las propuestas originadas en muchas partes del mundo. Al realizar estas búsquedas reales o virtuales, está en práctica la estética personal sobre todo en el sentido en que Reiley y DeLong (2011: 79) la conciben, es decir, el de la coexistencia de muchos estilos diferentes que son elegidos individualmente. Al buscar y elegir se está ya diseñando, y el buen diseño consiste principalmente, tal y como lo dicen DeLong *et al*. (2005: 24) y Palmer y Clark (2005) en relación con la moda *vintage*, en ayudar a los individuos a construir su propia identidad personal. Y es que, al final, la adscripción de valores y significados a

---

de mercancías. Varios de los testimonios que presentaremos más adelante así lo demuestran.

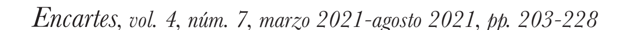
[10] Los consumidores también realizan estas prácticas rituales, sobre todo a través del "acto de encontrar" (Parsons, 2007: 392) compartido también con los revendedores de mercancías "no nuevas". Tanto unos como otros aplican conocimientos, gustos, deseos y trabajo para encontrar artículos considerados particularmente valiosos, y a los cuales otorgan ciertos valores personalizados.

la ropa, así como el desarrollo de un estilo, tiene que ver con la creación de alternativas (Reiley y DeLong, 2011: 64) para expresar individualidad; y la práctica de crear es a su vez un acto emocional tanto social como individual que no responde a la necesidad de cubrir el cuerpo sino al anhelo de exhibición a través del cuerpo (Catalani y Chung, 2015: 3). Cuando se exhibe una prenda, y cuando se le otorgan características, valores o significados,[11] estamos expresando nuestra individualidad (aunque en el marco de nuestras relaciones sociales), de ahí el carácter personalista de la descripción, la narración y la exhibición de la ropa.

El proceso de elaboración de rituales de posesión y de creación de estilo puede ser documentado a través de imágenes, pero también puede ser rescatado por medio de las narrativas que los actores hacen sobre las prendas. A través de relatos o descripciones se puede retratar, en el sentido de retratos etnográficos (Abélès, 2011),[12] la manera en que las prendas son investidas de significado (Boticello, 2012; Hansen, 2000; Appadurai, 1991) a partir de actos de "intimidad" y "compromiso" con el objeto, los cuales son expresados frecuentemente, como se verá más adelante, mediante términos que aluden a relaciones personalizadas (Parsons, 2005: 190-191). Según Boticello (2012), esos significados, esa intimidad y esos compromisos no sólo son el resultado de la implementación de categorías establecidas más allá de los sujetos mismos (como por ejemplo aquéllas propuestas o impuestas por la industria de la moda o publicitaria) sino que incluso las subvierten usando sus propias categorías a partir de su expe-

[11] Según Appadurai (1991: 17), "el valor nunca es una propiedad inherente de los objetos, sino un juicio acerca de ellos emitido por los sujetos".

[12] La perspectiva del retrato etnográfico no pretende desarrollar la biografía ni la trayectoria de una persona como si ésta fuera una totalidad coherente o constante que se puede representar objetivamente (Abélè, 2011: 186) en una historia que tiene un inicio y un final; más bien expresa la manera en que una persona existe en un momento dado y en circunstancias precisas, "aspira a capturar lo cotidiano *in situ*" de manera auténtica, sin pretender historias de éxito, sin esfuerzos logrados, sin episodios dramáticos o eventos emocionantes (Massard-Vincent, 2011: 18). El retrato etnográfico refleja también las inestabilidades, las parcialidades, la pasividad, las negaciones, las inacciones, las ausencias y los detalles que dan singularidad a la existencia de cada uno. En este marco, el retrato etnográfico sirve para presentar las emociones invertidas por la gente en sus relaciones con otros (incluidos los objetos).





riencia, es decir, las personas utilizan su propio sistema de discernimiento, el cual muchas veces comparten con otras con las cuales se identifican. A partir de esto, juzgan las cualidades de una prenda y le asignan categorías (bonita, fea, buena, mala, aceptable, fina, inapropiada). El uso de estas categorías sucede al momento del "encuentro" físico, táctil y hasta "sensual" con los materiales textiles (lo cual incluye texturas y hasta olores), con los colores y con las formas. En ese "encuentro" suceden "negociaciones subjetivas y concretas" entre la persona, la prenda, el lugar en donde se encuentran (un bazar, una *boutique*, un lujoso almacén, un tianguis), la moda, o la identidad individual o colectiva, por ejemplo.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos decir que, al ser descrita o captada en una imagen, la ropa es, tiene, e incluso hace, como si se tratase ya no de un objeto sino de un ente vivo (Appadurai, 1991). La ropa pasa a tener una retórica, sea literal o visual, y con ella una connotación asimilable, como lo diría Barthes (1989: 19), a un estilo. Por medio de las imágenes que tomamos a la ropa, del trato que le damos (rituales de posesión) o de la manera en que la portamos, estamos dialogando con ella, pero también con otros.

La ropa *thrift*. Motivo de cariño, memoria, creación y búsqueda

Esta sección está dividida en tres subsecciones que utilizamos para presentar tres principales vertientes de la descripción y de la relación emotiva con las prendas. Así, en una primera subsección destacamos los términos que parecen adjudicar a la ropa una existencia como si fuera un ser vivo. Después, nos enfocamos en la interacción con la ropa a través de lo que pueden ser rituales de posesión. Finalmente, subrayamos el aspecto de la autenticidad otorgada a la ropa, al grado de ser considerada un tesoro o un objeto preciado que se persigue hasta encontrarlo y poseerlo.

La ropa como ente vivo

Por medio de esta blusa, Tania (20 años), nos enseña que a la ropa se le "quiere mucho" a tal grado que, cuando "se va", se puede "sentir feo". También, nos explica que esta blusa puede representar el entendimiento entre dos personas que pueden no tener una buena relación, pero que encuentran en la prenda de vestir un puente comunicativo tal vez imposible de construir a través de las palabras.

Figura 1
La blusa de Tania (de cerca)



Figura 2
La blusa de Tania



Fotografías de Kat Azul.

Tania sacó de un *rack* esta blusa que, a diferencia de otras que nos había mostrado con anterioridad, parecía mucho más sencilla. Nos pareció extraño que, después de solicitarle que escogiera una prenda de la cual quisiera hablar y que nos contara por qué le llamaba la atención, ella escogió esta blusa y no otra prenda con colores o corte del estilo que ella decía preferir: "llamativo".

> Esta prenda la quiero mucho porque me la dio mi papá. Yo casi no lo veo, y tampoco tenemos una excelente relación, pero fue de las primeras prendas que tuve que era usada o *vintage*. Me la dio cuando estaba más pequeña, tenía como 16 años, y la verdad es que le saqué mucho provecho, la usé mucho. Me gustó mucho que cuando me la regaló, sentí que sí entendía más o menos qué tipo de cosas o prendas me gustaban. La verdad, varias veces hice limpia de clóset y no la sacaba, incluso cuando la dejé de usar mucho, no me era fácil deshacerme de ella. Incluso ahora que está en el *rack*, a veces la veo y me acuerdo de mi papá, pero creo que es bueno que alguien más la pueda utilizar tanto como yo la usé o más. Sobre lo que más me gustaba, creo que la tela, es suave y fresca pero tampoco te da frío, parece como una mezcla de mezclilla y algodón, también me gusta que los botones son de *clip*.



Figura 3
El vestido de Tania



Figura 4
Cuello



Fotografías de Kat Azul.

Cuando concluyó la sesión de fotografías con la ropa de Tania, ella colgó la blusa en el *rack*, y mientras lo hacía, volvió a decir "sí siento feo verla, voy a sentir feo cuando se la lleven".

Después le pedimos a Tania que escogiera otra prenda, y en esta ocasión sí nos mostró un vestido que corresponde con su gusto "llamativo". Hacia este vestido de flores bordadas e impresas, y con una cola estilo "sirena", Tania siente "dolor en su corazón" por ponerlo en venta, y de igual forma que la blusa, el vestido es algo que no se vende, se va, como si tomara decisiones; por lo mismo, también el vestido tiene "suerte".

> Éste es de mis favoritos, lo encontré en McAllen (Texas). Ese día fue muy especial porque encontré muchos vestidos de los años setenta… cuando encontré ese lote de vestidos, eran alrededor de diez, fue difícil desprenderme de ellos, todos me gustaban mucho, sin embargo tenía que ponerlos en venta. Este vestido en específico fue mi favorito, y a mi parecer el más bonito. La verdad es que lo utilicé un par de veces antes de ponerlo en venta.
>
> Después de utilizarlo, con mucho dolor de mi corazón lo volví a poner en venta. Pensé que se iría muy rápido, pero creo que aún no ha llegado la persona indicada. Incluso ya lo he puesto en rebaja, originalmente estaba en $500 y ahorita está en $300.

> Te mencionaba antes que luego las prendas que más me gustan no tienen tanta suerte, y la gente pregunta mucho por ellas, pero finalmente no se las llevan, creo que es porque tienen miedo, muchas veces la prenda es muy bonita pero muy llamativa o se ve muy antigua, creo que deberían de darle una oportunidad a aquello que les gusta sin importar el qué dirán.
>
> Lo que más me gusta de esta prenda es que parece como vaquera, como un vestido vaquero pero al mismo tiempo tiene florecitas, es extraño, me gusta mucho el corte de sirena y los holanes al final.

Por su parte, Male (28 años), en relación con un vestido de algodón y poliéster color azul, con flores rosas y azules, con botones dorados y una perla al centro, nos dijo lo siguiente:

> es de las prendas que más uso, cuando uno usa ropa *vintage* se apega mucho a la ropa, es distinto cuando vas y compras en una tienda y hay muchas blusas del mismo tipo; con la ropa *vintage* es como si la prenda tuviera vida propia, una historia que contar, y creas un lazo con ella, porque es toda una aventura, desde el momento en que la encuentras te emocionas mucho, luego planeas cómo ponértela, cómo arreglarla, te emociona lo barato que has conseguido algo tan bonito etc., que bueno, después es difícil desprenderse de ellas, también las lavas y cuidas distinto de otras prendas, porque solo tienes una oportunidad con esa prenda, si la quemas o la dañas, ya no hay otra.

Figura 5
El vestido modificado de Male



Fotografía de Kat Azul.

Así, Male, además de atribuir una especie de existencia al vestido, más que tratarlo de una determinada manera, le da cuidados, como si de un ser dependiente se tratara. Por lo mismo, se reconoce en él una autenticidad, pues como esa prenda "ya no hay otra". Los cuidados, entendidos como rituales de posesión, se concretan en las labores de modificación o confección de la ropa, pero también en el modelaje que se hace de ella. Sobre esto hablaremos en la siguiente subsección.



Rituales de posesión: la ropa se modifica, y se modela

Para las propietarias de bazares o tiendas *thrift* es muy importante mostrar sus prendas a través de fotografías que publican en sus redes sociales. Estas fotografías pueden ser de prendas individuales u *outfits* que colocan sobre una mesa o que cuelgan de algún aditamento, pero lo mejor es modelar las prendas. Para esto, se valen de modelos que pueden o no ser profesionales, pero que principalmente son clientes o amigas que comparten con la propietaria del bazar el gusto por la ropa *thrift*. Mientras modelaban la ropa de su bazar, Liliana nos dijo lo que veía en aquellas prendas, principalmente en un par de faldas. Al hacerlo, parecía estar apreciando el hecho de que ambas faldas habían sido modificadas y por tanto tratadas como en un ritual de posesión. Al mismo tiempo, podemos ver que Liliana, más que ser una revendedora, es una creadora de estilo, el cual está ya en su mente desde que selecciona las prendas, y luego se ve cristalizado en el *outfit* presentado por la modelo.

> Siempre me han gustado mucho las faldas de cuadros, siento que es una prenda que nunca pasa de moda y que es fácil de conseguir; también la puedes usar en muchas ocasiones, de día, de noche, en algo formal o informal. Yo tengo una muy parecida a ésta, y de verdad no tienes una idea de cuánto me han preguntado por ella e incluso me han pedido que se las venda, pero no lo haría, al menos no ahorita, es de mis prendas favoritas… cuando realicé la primera venta [en el bazar], había faldas de cuadros y fueron de las primeras que se vendieron, siempre son de las primeras que se venden. Ahora para esta colección encontré esta verde, una roja, que ahorita también le tomaremos fotos, estaban en una mesa de un mercado, juntas, y ambas tienen detalles similares, bueno, como modificaciones, tienen la costura del lado derecho descosida, y con barbitas, pero el tipo de descosida que haces a propósito, que uno le puede hacer a sus prendas. La falda roja también lo tiene, e incluso tiene un segurito que ahorita verás. Me pareció raro encontrarlas juntas, no son de la misma marca, pero están modificadas igual, me hace pensar que tal vez fueron de la misma persona, y que esta persona las modificó, pero si es así, no sé cómo pudieron llegar juntas.
>
> La blusa me gusta porque es vaporosa y ligeramente traslúcida, es un poco calurosa, pero cuando entre el invierno no será problema; también me gusta que no es ni blanca ni beige, me gusta todo el *outfit* porque aunque se ve retro, también se ve rudo, como *grunge*.

Figura 6
Falda de cuadros verdes

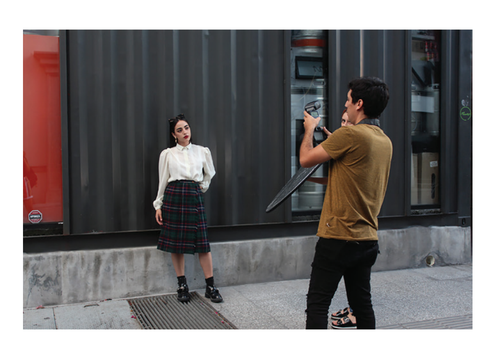


Figura 7
Falda de cuadros rojos



Fotografías de Kat Azul.

> Ésta es la otra falda que encontré, me gusta que se ve *grunge*, esa moda en particular me gusta mucho, y también se está poniendo muy de moda, ya que el *grunge* es algo muy de los 90, puedes verte muy femenina y ruda al mismo tiempo. Me gusta mucho la falda, que está muy bien cuidada, y el detalle del seguro; yo no se lo puse, ya lo traía, y es un seguro antiguo. Me parece extraño que tenga el mismo detalle de estar descosida del mismo lado que la otra falda, y que parece ser a propósito. La blusa negra me gusta porque es de mangas largas pero no es caliente, pero tampoco es muy fresca, es lo que uno debe buscar para las prendas de otoño… todo el *outfit* me gusta y me gusta haber escogido a Michelle [modelo] para este *outfit*, porque me hace sentir que es como una bruja, queda completamente con la idea que tenía para esta colección.

Por su parte, Janeth (34 años) nos explicó sobre las modificaciones que hizo a un vestido y la creación de un *outfit* a partir de ello:

> Este vestido era largo, lo modificamos, es una lástima cortarlo porque es muy bonito, pero más gente puede comprarlo si está corto. Creo que este vestido es ideal para el clima de Monterrey porque es de una tela muy fresca y de color blanco, siento que parece vestido de novia, parecía aún más cuando estaba largo; también le agregamos un botón atrás que no tenía, los zapatos son de gamuza, tienen una manchita que es difícil de quitar pero están en muy buen estado; muchas veces los zapatos o las prendas están en



Figura 8
Vestido blanco



Fotografía de Kat Azul.

buen estado, pero cuando llegan a las bodegas o pacas se ensucian, la gente las agarra, las mueve de lugar, se las mide etc., y terminan dañándose.

Cuando Janeth modifica una prenda, tiene en mente los zapatos y accesorios con los que puede combinarlos para crear un *outfit* que luego propondrá a sus clientas. Frecuentemente, cuando compra una prenda lo hace pensando en las combinaciones que puede hacer con los accesorios o zapatos que ya tiene, o puede buscar algún artículo en particular para lograr el *outfit* en el que está pensando. Así, como ya habíamos explicado, el acto de buscar es parte del acto de diseñar y de crear.

La misma Janeth, junto con su hermano, nos explicó sobre otro *outfit* que fotografiaron en la misma sesión a la que asistimos. Al hacerlo, abunda en detalles y muestra sus conocimientos y el gusto por lo que hace. El resultado es su creación.

> Este es un *jumpsuit*, originalmente era largo, como un pantalón, pero lo cortamos. Un día a la semana Danny y yo nos juntamos a modificar las prendas, la verdad es que muchas veces hay prendas muy bonitas, pero siendo realistas, la gente no las compra porque resultan muy extravagantes, o no muy funcionales para andar en la calle y menos en el calor de Monterrey, por eso procuramos traer prendas de telas frescas, y aquéllas que no, como vestidos, faldas o *jumpsuits*, solemos modificarlas de las piernas o mangas, para que sean aún más frescos, esto nos ha ayudado a que las prendas se vendan con mayor facilidad. Este vestido me gustó mucho por el patrón y los colores blanco y negro, muchas veces se asocia a que las flores son para

Figura 9
Vestido negro



Figura 10
Tomando foto al vestido



Fotografías de Kat Azul.

primavera o verano, pero como éste tiene colores neutrales, pueden utilizarse en otoño. Los zapatos combinan muy bien con los toques blancos del vestido. Algo que nos gusta mucho de traer zapatos de las bodegas [de McAllen, Texas] es que son muy duraderos; los zapatos hoy en día no suelen durar mucho, a menos que los compres de muy buena marca, pero los zapatos *vintage* todos son de piel, cosidos, con remaches, ya aguantaron una vida con un dueño, lo más seguro es que aguanten una más [risas]; si tienen detalles, también los arreglamos, si es algo grande vamos con un zapatero, si es algo pequeño como bolearlos o limpiarlos, lo hacemos nosotros mismos.

Pero la creación no es solo una cuestión comercial, es decir, no se diseñan *outfits* sólo para vender, sino para crear y para lograr un estilo coherente con una estética considerada no sólo auténtica sino propia. Por ello las consumidoras también son creadoras y modifican las prendas para convertirlas en aquello que realmente se ajuste a sus gustos, logrando la autenticidad que una prenda necesita para que, finalmente, sea usada "muchísimo más":

Este vestido lo encontré en el Mesón Estrella… Me gustó mucho y lo compré, pero no me sentía del todo cómoda, no era que no me gustara, me



gustaba mucho, pero no me explicaba por qué no me lo ponía tanto, así que hace poco me compré mi máquina de coser, hace tiempo que quería una porque ya pensaba en modificar prendas, entonces decidí experimentar con este vestido, cortarlo y crear dos piezas, sentí que podría ponérmelo más si tenía una blusa y una falda así de alguna manera se vería más actual. Cuando lo hice, cuando modifiqué este vestido, realmente no sabía nada de costura, y pues sentía el miedo que sueles sentir con estas prendas, si las arruinas no vas a encontrar otra igual, pero bueno, me animé y no salió tan mal, tiene uno que otro hilo suelto, pero están bien, se ve bien ¡y funcionó, ahora me lo pongo muchísimo más!

Figura 11
Conjunto en bicicleta



Figura 12
Blusa en bicicleta



Fotografías de Kat Azul.

La ropa como un auténtico tesoro

La autenticidad de las prendas es un rasgo característico de la ropa *vintage*, pero en el caso de la ropa *thrift*, esta autenticidad no está relacionada con una época sino con estilos propios o diferentes que tanto revendedoras como consumidoras crean desde el momento en que encuentran la prenda, sea en un bazar o en un local de ropa usada en un tianguis. Aunque la relevancia y el aprecio por la autenticidad de las prendas ya fue expresada en algunos de los testimonios presentados en las subsecciones anteriores, la experiencia de Carolina siguiendo una blusa hasta que logra comprarla

nos enseña lo implicada que una persona puede estar en la consecución de las prendas de vestir que se valoran muy personalmente.

En su narración, Carolina evidencia su amplia familiaridad con los bazares o tiendas en línea de venta de ropa *thrift*. De paso, nos muestra el modo en que las prendas suelen ser ofrecidas y adquiridas en el ambiente de las redes sociales, en una dinámica en la que parece competirse por conseguir las prendas que tanto se desean o aprecian, no tanto por un afán pretencioso o caprichoso sino más bien por el deseo de lograr una presentación personal auténtica y coherente con el estilo diseñado en términos propios.

> Originalmente esta blusa fue subida por Yessi Bazar a su página de ventas. Su precio era de $90. En cuanto la vi me encantó y quise comprarla, pero Liliana, de Bremur [otro bazar], la compró antes que yo. Cuando estaba en venta con Yessi Bazar, no comenté nada en la imagen de venta, pero debo aceptar que varios días pensé en lo mucho que me gustaba y que sería imposible encontrar una así; cuando ves una pieza única, si te gusta y no la compras, es muy difícil conseguir una igual. Esto es lo que hace que las compradoras nos enamoremos de ciertas prendas, por eso hay que comprarlas rápidamente, antes de que alguien más lo haga.
>
> Después, Liliana [propietaria del bazar Bremur] publicó la blusa en agosto, en la colección que realizó con temática vaquera. La blusa estaba ahora en $140, pero no pude comprarla porque en ese momento no tenía dinero. Me dio lástima que de nuevo no la pude comprar.

Figura 13
Blusa roja en Yesi Bzr

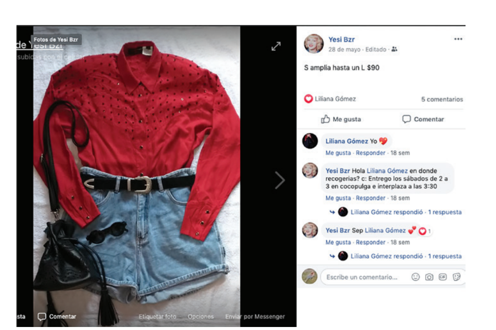
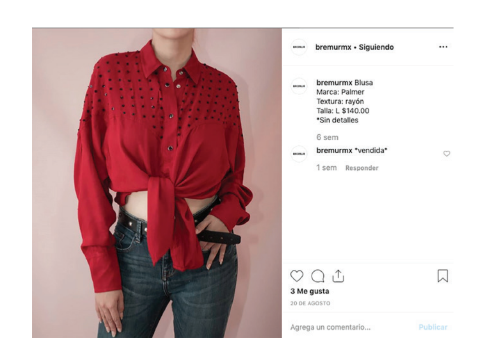


Figura 14
Blusa roja en Bremurmx



Fotografías de Kat Azul.



En septiembre, Liliana publicó las rebajas de su bazar. Todo estaba en $50, o dos prendas por $80. Esta vez ¡sí logré separar la blusa!

Figura 15
Blusa roja en remate



Figura 16
Blusa roja con Carolina



Fotografías de Kat Azul.

Conclusión

A partir del caso de la tendencia *thrift*, en este artículo nos hemos interesado en comprender y describir la adjudicación de valores y significados hacia las prendas de vestir. Para tal efecto, dialogamos, entrevistamos y observamos a revendedoras y consumidoras de ropa *thrift*, quienes a través de narraciones, de descripciones, de imágenes y del trato directo que tienen con las prendas (es decir, la manera de tocarlas, de mostrarlas, de moverlas), nos expresaron sus sentimientos hacia la ropa. Lo anterior puede ser entendido como actos altamente personalizados, pero aquí los hemos interpretado como parte de un proceso netamente social de creación de estilo y de construcción de una identidad tanto individual como colectiva, que gira en torno a la idea de la autenticidad aun cuando sucede dentro de los límites establecidos por estructuras tan potentes como el mercado, el consumo o la construcción social de los géneros.

La identidad *thrift* gira en torno de la producción y el consumo de prendas de vestir (entre otros objetos). Que la construcción de la identidad individual y colectiva, así como otras prácticas sociales, para reproducirse, requieran de la adquisición y el intercambio de mercancías y servicios (Harvey, 2013: 93) no es ninguna novedad en las sociedades urbanas actuales.



Pero que tal producción y consumo sucedan como actos de apropiación y personalización de los artículos en cuestión ubica a la colectividad *thrift* junto a otras que buscan en ello la autenticidad, la distinción y por tanto la identidad. En este sentido, el objetivo al presentar las narrativas e imágenes en la sección empírica de este artículo fue mostrar la relación personalizada de la gente con las prendas y, con ello, el aspecto peculiar y central de la tendencia *thrift*. Si esta identidad gira en torno a la producción y el consumo de mercancías, al mismo tiempo éstas son concebidas como algo más que meras mercancías por los miembros de la colectividad. Esto implica un esfuerzo, el cual se observa en la búsqueda (casi persecución como vimos en el último caso) de la ropa en bazares, tianguis, sitios de internet o almacenes de ropa usada; en la "modificación", confección y creación de *outfits*; y en el vínculo sentimental al que se apela en la relación con la ropa. Por ello, para las seguidoras de la tendencia *thrift*, es importante decir y evidenciar mediante el trato (rituales de posesión) que a la ropa se le quiere mucho, que con ella se tiene un lazo, que genera emoción y apego, que "te enamoras" de ella, que se le cuida y se le trata con delicadeza. Por ello también, distinguen entre vender y "dejar ir", "llevar" o "irse"; y adjudican a la ropa cualidades como la suavidad y la frescura, o capacidades (fuerzas, debilidades) como la suerte o el miedo. La ropa por ello tiene "vida propia", "una historia", es "única" y tiene "detalles". No obstante todo esto, se vende ("tenía que ponerla en venta"), es decir, se le coloca como mercancía aunque con toda un aura de valoraciones que la hacen aparecer como diferente: se valoran su materialidad, su textura, sus colores, sus formas, como si se tratara de impedir su conversión en ese fetiche cuya materialidad se "evapora" (Stallybrass, 1988: 185) al ser una mercancía en el mercado.

En la tendencia *thrift* sí se vende, sí se busca ganar dinero, sí se compra, pero el carácter de mercancía del objeto (Appadurai, 1991) debe aparecer como secundario justamente porque antes que ser mercancía es un objeto que tiene una función (sin negar su función de mercancía) reproductora de vínculos, de lazos sociales y de identidad personal. Así, lo *thrift* es una tendencia, es una identidad, pero antes que eso es una práctica social (Giddens, 1991) a través de la cual se recrean el yo, el colectivo y la relación de ambos con el mundo, uno atravesado por la impersonalidad del consumo y la imagen estereotipada del consumidor. Lo *thrift*, en este sentido, es también una reacción que, justamente por ello, se esfuerza por hacer de la relación con los objetos, un asunto sentimental.



Bibliografía

Abélès, Marc (2011). "Le portrait comme opérateur ethnographique: l'écriture et la vie (politique)", en Josiane Massard-Vincent, Sylvaine Camelin y Christine Jungen, *Le portrait, une proposition anthropographique*, pp. 175-192. París: Éditions Petra.

Appadurai, Arjum (1991). "Introducción. Las mercancías y la política del valor", en Arjum Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* , pp. 17 – 87. México: Grijalbo. Recuperado de http://designblog.uniandes.edu.co/blogs/dise2307/files/2014/10/Kopytoff-en-Appadurai.pdf, consultado el 09 de diciembre de 2020.

Barthes, Roland (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Boticello, Julie (2012). "Between Classification, Objectification, and Perception: Processing Secondhand Clothing for Recycling and Reuse", *Textile*, vol. 10, núm. 2, pp. 164-183. https://doi.org/10.2752/175183512X13315695424356

Canniford, Robin (2011). "A typology of Consumption Communities", *Research in Consumer Behavior*, núm. 13, pp. 57-75. https://doi.org/10.1108/S0885-2111(2011)0000013007

Catalani, Anna y Yupin Chung (2015). "Vintage or Fashion Clothes? An Investigation Inside the Issues of Collecting and Marketing Second-hand Clothes", *ResearchGate.* Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/268241629, consultado el 8 de marzo de 2019.

Cova, Bernard, Rovert V. Kozinets y Avi Shankar (2007). *Consumer Tribes.* Londres: Routledge.

Csikszenthmihalyi, Mihaly y Eugene Rochberg-Halton (1992). *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

DeLong, Marilyn, Barbara Heinemann y Kathryn Reiley (2005). "Hooked on Vintage!", *Fashion Theory*, vol. 9, núm. 1, pp, 23-42. https://doi.org/10.2752/136270405778051491

Entwistle, Joanne (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona: Paidós.

Giddens, Anthony (2003). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración.* Buenos Aires: Amorrortu.



Hansen, Karen T. (2000). *Salaula: The World of Secondhand Clothing and Zambia.* Chicago: University of Chicago Press.

Harvey, David (2013). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo.* Madrid: Akal.

Massard-Vincent, Josiane, Sylvaine Camelin y Christine Jungen (2011). "Le portrait, une proposition anthropographique", en Josiane Massard-Vincent, Sylvaine Camelin y Christine Jungen, *Portraits. Esquisses anthropographiques.* París: Éditions Pétra.

McCracken, Grant (1986). "Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of Consumer Goods", *Journal of Consumer Research*, vol. 13, núm. 1, pp. 71-84. https://doi.org/10.1086/209048

Michael, Janna (2015) "It's Really Not Hip to be a Hipster: Negotiating trends and autheticity in the cultural field", *Journal of Consumer Culture,* vol. 15, núm. 2, pp. 163-182. https://doi.org/10.1177/1469540513493206

Miller, Daniel (1987). *Material culture and mass consumption.* Oxford: Basil Blackwell.

Palmer, Alexandra y Hazel Clark (2005). *Old Clothes, New Looks. Second Hand Fashion.* Nueva York: Berg. https://doi.org/10.2752/9781847888815

Parsons, Elizabeth (2007). "Thompson's Rubbish Theory: Exploring the Practices of Value Creation", *E-European Advances in Consumer Research*, vol. 8, pp. 390-393. Recuperado de https://www.acrwebsite.org/volumes/13952/eacr/vol8/E-08, consultado el 9 de diciembre de 2020.

— (2005). "Dealing in Secondhand Goods: Creating Meaning and Value", en *E-European Advances in Consumer Research*, vol. 7, pp. 189-194. Recuperado de https://www.acrwebsite.org/volumes/13770/eacr/vol7/E-07, consultado el 9 de diciembre de 2020.

Reiley, Kathryn y Marilyn DeLong (2011). "A Consumer Vision for Sustainable Fashion Practic", *Fashion Practice*, vol. 3, núm. 1, pp. 61-83. https://doi.org/10.2752/175693811X12925927157054

Ritzer, George, y Nathan Jurgenson (2010). "Production, Consumption, Prosumption. The nature of capitalism in the age of the digital *prosumer*", *Journal of Consumer Culture*, vol. 10, núm. 1, pp. 13-36. https://doi.org/10.1177/1469540509354673





Stallybrass, Peter (1988). “Marx’s Coat”, en Patricia Spyer, *Border Fetishisms: material objects in unstable spaces*, pp. 183-207. Londres: Routledge.

Veenstra, Aleit y Giselinde Kuipers (2013). “It Is Not Old-Fashioned, It Is Vintage. Vintage Fashion and The Complexities of 21st Century Consumption Practices”, *Sociology Compass*, vol. 7, núm. 5, pp. 355-365. https://doi.org/10.1111/soc4.12033

Efrén Sandoval Hernández es doctor en Antropología Social por el CIESAS. Es profesor investigador en la Unidad Noreste del CIESAS. A partir de una investigación sobre el contrabando y comercio de “fayuca”, se ha interesado en el estudio de las economías informales, ilícitas y de frontera. En 2019 fue coeditor, junto con Martin Rosenfeld y Michel Peraldi, del libro *La fripe du Nord au Sud. Production globale, commerce transfrontalier et marchés informels de vêtements usagés* (Éditions Pétra, París), y en 2018 coordinó el libro *Violentar la vida en el norte de México. Estado, violencias y migraciones en la frontera con Texas* (CIESAS, Plaza y Valdés, México). Actualmente se interesa en el estudio del comercio y consumo de la ropa usada en la ciudad de Monterrey.

Carolina González Castañeda (Kat Azul) es artista visual. Pasante de la licenciatura en Artes Visuales de la Facultad de Artes Visuales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Actualmente es becaria del Subprograma de Becas para Tesis Externas (promoción 2020) del CIESAS, con el proyecto de tesis “Moda, identidad y economía *thrift*. Confección, diseño y reventa de ropa usada tipo *vintage*”. En 2019 fue ganadora de la residencia artística “Espacios en Colisión”, otorgada por Sitio y el Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León (CONARTE). Su proyecto artístico “Topofilia” fue expuesto en 2018 en Galería Aparato, y en 2019 expusos, para CONARTE y El Móvil, su trabajo “¿Vienes a casa? O ¿Vas a casa?”. De manera colectiva, entre otros, expuso el trabajo “Ucronías”, en la Galería Réplica, en Valdivia, Chile (2019).



REALIDADES SOCIOCULTURALES

LA MUERTE SOCIAL Y LAS VIOLENTAS OPORTUNIDADES DE VIDA[1]

SOCIAL DEATH AND LIFE OPPORTUNITIES

Henrik E. Vigh*

Resumen: En este artículo examino el reclutamiento militar de los jóvenes urbanos en África Occidental y analizo su involucramiento en los conflictos como una "navegación social". Propongo una perspectiva acerca de la juventud que asume que esta categoría generacional es a la vez un proceso social y una posición. El artículo ilustra cómo los jóvenes urbanos navegan sus vínculos sociales y las opciones que surgen de las situaciones bélicas para escapar de la muerte social que de otra manera caracteriza su situación. Al describir a la juventud como un tiempo de estancamiento y desgarramiento de la existencia social de los jóvenes en Bisáu, Guinea-Bisáu, queda claro cómo la guerra se convierte en un área de posibilidades, en lugar de ser un espacio de muerte solamente. Así, el concepto de navegación social nos ofrece miradas penetrantes acerca del juego cruzado entre las estructuras objetivas y la iniciativa subjetiva. Esta perspectiva analítica nos permite dar sentido a las formas oportunistas, a veces fatalistas, y tácticas con que los jóvenes luchan para ampliar sus horizontes de posibilidad en un mundo de conflictos, agitación y recursos decrecientes, y nos deja ver cómo el enfrentamiento del conflicto se vuelve una cuestión de equilibrios entre la muerte social y las oportunidades violentas de vida.

Palabras claves: muerte social, jóvenes, violencia, guerra civil, África.

[1]Publicación original en inglés: Vigh, H. E., 2006, *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau*, Oxford, Berghahn Books. Traducción al español: Roberto Melville (CIESAS-CDMX) y Perla Fragoso (Catedras Conacyt, CIESAS-Peninsular), 7 de septiembre de 2018.

* Centro de Rehabilitación e Investigaciones para las Víctimas de la Tortura en Copenhagen.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 229-264
Recepción: 29 de abril de 2020 • Aceptación: 19 de octubre de 2020
https://encartes.mx





SOCIAL DEATH AND LIFE OPPORTUNITIES

Abstract: This article analyzes the military recruitment of urban youths in West Africa and analyzes their involvement in conflicts as a form of "social navigation". We propose a perspective on the youth that assumes this generational category, both a social process and a position. The article illustrates how urban youths navigate their social links and the options that arise from wartime situations to escape social death, which otherwise is the main characteristic of their situation. When describing youth as a time of stagnation and rupture of the social existence of young people in Bissau, Guinea-Bissau, wartime clearly becomes an area of possibilities, rather than just a space of death. Thus, the concept of social navigation offers deep insights into the cross-play between objective structures and subjective initiatives. This analytical perspective helps us give meaning to the sometimes-fatalistic ways and tactics with which youths struggle to broaden their horizons of possibilities in a world of conflict, unrest and diminishing resources, and shows us how facing conflict becomes a matter of balance between social death and the violent opportunities of life.

Keywords: social death, youths, Violence, Civil War, Africa.

INTRODUCIÓN

Blufo, blufo, bluuufo. De un lado al otro de la calle le gritaban esta palabra a un loquito del lugar. Aquel hombre, a sus cincuenta años, había enloquecido durante la guerra y ahora vagabundeaba por las calles del centro de Bisáu compitiendo con los perros por arrebatarles los desperdicios entre miles de botes de basura de la ciudad. Si en Europa generalmente se esquiva a los enfermos mentales, en Bisáu en cambio son objeto de una buena dosis de insultos y burlas, y verbalmente *blufo* es casi lo peor que cualquiera pueda gritarte. "¡*Bluuuuufo*", Vítor vociferó de nuevo.

Desde antes sabía que un *blufo* era aquel cuyo pene no tiene "sombrero"; esto es, un adulto no circuncidado; alguien que siendo ya mayor no ha acudido a su *feinadu*.[2] Pero un examen posterior me hizo ver que este término también se refiere a un hombre que nunca se volverá sabio, que nunca será parte de la sociedad guineana y que jamás podrá tener una esposa. Como tal, un *blufo* es una categoría intermedia, definida por la dis-

[2] Este es el término común en *creole* como se refieren al rito de la circuncisión, masculina o femenina; esto es, al rito de paso hacia la juventud, la edad adulta o vejez, dependiendo de una u otra etnicidad o religión.



crepancia entre la edad cronológica y la edad social. Ser un *blufo* significa quedar simbólicamente atorado en la etapa juvenil, sin posibilidades de alcanzar la autoridad y el estatus de un adulto. Es como un castrado social.[3] Es la pesadilla de cualquier hombre joven en Bisáu y está muy cerca de convertirse en el predicamento de toda una generación.

Con base en 16 meses de trabajo de campo con los antiguos miembros de los Aquentas, una milicia juvenil reclutada durante la guerra civil en Guinea-Bisáu, este artículo busca arrojar luz sobre la movilización y el involucramiento de jóvenes urbanos en el conflicto de África Occidental (véanse Abdulla, 1997; Bangura, 1997; Utas, 2003; Vigh, 2003). En lugar del enfoque tradicional centrado en las estrategias de los políticos influyentes, los comandantes militares y los poderosos, aquí se presta atención a las tácticas sociopolíticas de los jóvenes soldados (Clausewitz, 1997; Certeau, 1988; Honwana, 2000).[4] Pondré atención en la posición, las posibilidades y las praxis sociales de los jóvenes en Bisáu y luego trataré de aclarar las relaciones entre éstos y las actividades militares, y de contribuir también a nuestra comprensión general del proceso de movilización. Se esclarecerá la posición social de los jóvenes en Bisáu y su empeño por moverse siguiendo un proceso esperado y deseado de *convertirse en ser social (social becoming)*.[5]

---

[3] Expreso mi agradecimiento y reconocimiento al dictaminador anónimo que me hizo ver la coincidencia con el concepto de castrado social.

[4] Acerca de la relación entre la movilización, la ideología y/o los incentivos económicos, véanse Clausewitz (1997), Collier (2000), Enzensberger (1994), Kaldor (1999). Igualmente, para la diferenciación entre *estrategia* y *tácticas* partimos del trabajo de Clausewitz, donde las tácticas son aquellos planes de acción en un momento de la batalla, mientras que estrategia es el plan de acciones para la guerra. Certeau usa esta distinción para referirse a los diferentes tipos de acción social, donde la estrategia es el acto por el que se construye un espacio de poder y de delimitación de la voluntad, lo que yo llamo *un dominio*, y las tácticas son aquellos actos de penetrar en los dominios de los otros y moverse dentro de ellos (Clausewitz, *op. cit.*, Certeau, *op. cit.*, Vigh, 2003).

[5] Discutiré el concepto de "joven" y su uso científico y social en situaciones de guerra y de paz y mostraré cómo nuestras variadas conceptualizaciones de la juventud se relacionan con niveles de oportunidades de vida y posibilidades sociales. En suma, con el concepto de navegación social se demostrará la manera en que los hombres jóvenes urbanos aspiran a realizar su condición social mediante la movilización y buscan escapar de la "muerte social", que de otra suerte caracteriza las vidas de muchos en Bisáu (Hage, 2003).



Los jóvenes en la guerra

No debe sorprendernos que los jóvenes estén particularmente vinculados con la cuestión bélica. Dada su fortaleza física y su posición en la sociedad, los hombres jóvenes siempre han constituido el grueso de los ejércitos. Pero a pesar de la universalidad de esta relación entre la juventud y la violencia, no hay un acuerdo acerca de cómo debemos ver esta relación. En la mayoría de las interpretaciones y representaciones (populares y académicas) se subraya el papel de los jóvenes en la guerra como si fueran unas víctimas potenciales, arrastradas a la guerra por adultos poderosos, o son tratados como potenciales perpetradores, como individuos no socializados y libres, sin coerciones sociales y societales (Seeking, 1993; Kaplan, en Richards, 1996: xv). En otras palabras, los hombres jóvenes son vistos *como* riesgo o *en* riesgo (Bucholtz, 2003: 532-534; Honwana, 2000). Se les describe como *dominados mecánicamente* o como *agentes sin control*, y su reclutamiento y relación con la violencia organizada se ve como determinada por el orden social o generacional, o bien como completamente ajena a tal orden (Durham, 2000: 117; Honwana, 2000; Richards, 1996: xv; Peters y Richards, 1998). Una dicotomía identificada por Durham cuando escribe: "La guerra es uno de esos sitios donde la iniciativa de los jóvenes es extremadamente ambigua... ¿son víctimas jóvenes [arrastrados a la guerra] o perpetradores de la violencia?" (2000: 117).

Dos caras de la juventud y una síntesis al estilo Mannheim

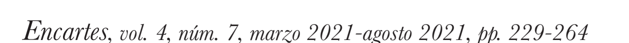
Sin embargo, en perspectiva, esta diferencia no es exclusiva de los estudios sobre los jóvenes en la guerra. Refleja una división más genérica de nuestras maneras de interpretar el concepto de joven y las diferentes formas de ver a los jóvenes en la guerra, ya sea extremadamente activos o coaccionados, lo cual coincide con las dos conceptualizaciones primarias acerca de los jóvenes en las ciencias sociales en general (Olwig, 2000; Olwig y Gullov, 2004; Cole, 2004). Como tal, el concepto ha sido estudiado o bien como un ente en sí mismo, esto es, como una unidad social y culturalmente delimitada, produciendo una 'subcultura' (Wulff, 1995; Epstein, 1998),[6] o como una etapa en la trayectoria generacional más larga o ciclo de vida, esto es,

[6] Esta perspectiva está claramente relacionada con la llamada "Escuela de Birmingham", esto es el Centro de Birmingham para los Estudios Culturales Contemporáneos.

como una categoría definida por la posición dentro del proceso inter-generacional de convertirse en alguien (Fortes, 1969, 1984; Meillassoux, 1981; Mannheim, 1952). En la primera perspectiva, la juventud constituye un sitio delimitado para la construcción de ideas y prácticas específicas del grupo en cuestión, mientras que, en la segunda, la juventud se define como un periodo de liminalidad, una etapa o estatus de vida, o más precisamente como un periodo transitorio intergeneracional entre la niñez y la edad adulta (Turner, 1967; Johnson-Hanks, 2002). Sin embargo, si queremos interpretar correctamente los actos de la juventud, será necesario –eso sostengo– que fusionemos las dos perspectivas y que veamos a la juventud en su relación con ambas cosas, con las dinámicas generacionales y con el espacio o posición en la cual los agentes comparten similares horizontes y puntos de orientación (Mannheim; Schutz y Luckmann, 1995: 115). Debemos acercarnos analíticamente al concepto como *posición* y como *proceso*.

Una de las claves para lograrlo la encontramos en la adopción de la idea de Mannheim de "generación", en la que es posible contextualizar la juventud como un campo de fuerzas y analizarla como una delimitación experiencial (Mannheim 1952: 289). Desde la perspectiva de Mannheim, un grupo dado de jóvenes debe mirarse como algo muy unido por la experiencia formativa y los horizontes interpretativos, resultantes de su proceso histórico para convertirse en una generación específica que se desarrollará en circunstancias específicas (1952: 288, 299, 306)[7] y definido también por su posición relativa en el orden intergeneracional (1952: 290-291). El trabajo de Mannheim proporciona una vía para sintetizar esta perspectiva bifurcada acerca de la juventud en las ciencias sociales. El apropiarnos de su enfoque con la perspectiva moderna de las ciencias sociales sobre los jóvenes nos permitirá iluminar los modos como se vive y se construye la juventud, como una posición y como un proceso, considerando ambos aspectos, el ser y el convertirse en alguien. Pero si nos preguntamos por qué existe y persiste tal división, encontraremos que la respuesta nos conduce a una conexión existente entre las tradiciones de investigación y las características sociopolíticas del contexto desde las cuales estamos trabajando.

[7] Es interesante que la manera, inspirada por Mannheim, de entender el fenómeno de la generación también está relacionada con la guerra en tanto que surgió de sus experiencias durante la Primera Guerra Mundial y las diferencias generacionales en la percepción y orientación derivadas de ella.





Generaciones perdidas y moratoria existencial

> Contrariamente a la perspectiva occidental, donde la juventud es la etapa más deseada de la vida, los adolescentes africanos anhelan llegar a la edad que los dotará de una autoridad actualmente negada (Chabal y Daloz, 1999: 34).

Si revisamos atentamente las investigaciones realizadas en ciencias sociales sobre la juventud en general, encontraremos que las representaciones de los jóvenes, como "propietarios" y productores de una (sub)cultura específica, aparecen principalmente en las áreas de prosperidad. Esta perspectiva está vinculada a los análisis de la juventud en el Norte. Sin embargo, si giramos nuestra atención hacia los análisis de la juventud en las áreas de pobreza y escasez, este cambio de foco parece tener como implicación que tal categoría ya no se refiere a unas subculturas o entidades social o culturalmente delimitadas, sino más bien a una etapa transitoria dentro del ciclo vital y a conjuntos generacionales más grandes.[8] En otras palabras, parecería que la agencia potencial y el estatus de la "juventud" se reducen en la medida en que nos movemos del Norte al Sur, de las zonas ricas a las de escasez. Como se mostrará en este artículo, la definición de "lo que es la juventud" depende no sólo de las tradiciones de investigación y del contexto en el cual esta categoría es investigada, sino también de "lo que los jóvenes pueden o son capaces de hacer" en un contexto dado. Depende de factores sociopolíticos, en el ámbito de posibilidades otorgado a grupos específicos de jóvenes en cuestión y de sus posibilidades para construir sus propias vidas y sostenerse por sí mismos, con independencia del control de los adultos o las instituciones.

En el Norte, donde los jóvenes idealmente tienen posibilidades de construir sus vidas por sí mismos, la juventud, como lo señala la cita anterior, es vista como una posición social positiva, como una entidad delimitada. Sin embargo, cuando los recursos son escasos y están atados a formaciones políticas o a redes, ser joven a menudo se convierte en una situación de falta de madurez social y política, lo que modifica radicalmente el estatus

[8] El desplazamiento desde las áreas de riqueza hacia las zonas de pobreza representa, en otras palabras, un giro de la edad hacia la generación percibida como el factor constitutivo detrás de la posición social (Fortes, 1984).

de la posición social. "El significado amplio de un estatus relativamente superior es siempre una amplia gama de opciones posibles", afirma Bauman (1992: 27), y así, en la medida en que a los jóvenes les resulta más fácil conseguir acceso a los recursos y pueden construir sus vidas por sí mismos, independientemente de sus mayores, los científicos sociales cada vez más visualizaremos a la juventud como un segmento social positivamente valorado. Así, a pesar de la posibilidad mannheimiana de lograr una síntesis del concepto dual, la *juventud vivida* varía enormemente de una sociedad a otra y de una situación a otra, y al parecer tales variaciones están directamente relacionadas con las posibilidades de acción y oportunidades de vida del grupo específico de jóvenes en cuestión (Dahrendorf, 1979).

La comparación inicial de Chabal y Daloz entre el estatus de los jóvenes en diferentes regiones del mundo guía nuestra atención precisamente hacia aquellas diferencias en la juventud vivida –y, consecuentemente, hacia cómo surgió el concepto a partir de nuestros datos– como una gama más amplia de las posibilidades para la juventud del Norte, quedando marcada como la posición con alto estatus social y convertida en una categoría que se anhela. Mientras que en el Norte los adultos desean quizá no ser jóvenes, pero sí ser juveniles al menos, en cambio parece que la juventud en el Sur desea el estatus del adulto.

En la esclarecedora introducción a un libro acerca de la cultura juvenil, Helena Wulff describe cómo para un grupo diverso de gente joven de Manhattan, Nueva York, la juventud, funciona como una *moratoria cultural*. Ella presta atención a los esfuerzos que hace la gente en las partes más ricas del mundo para permanecer en dicha categoría social, "ampliando su juventud asumiendo experimentalmente diferentes papeles y posponiendo así sus responsabilidades adultas" (Wulff, 1995: 7; Wulff, 1994: 133). Como una moratoria cultural, la juventud es definida como un espacio de libertad, de estatus y de diversión. Es el principal espacio de creatividad social y cultural y de innovación, y es percibida como el lugar de la producción cultural.

Sin embargo, si centramos nuestra atención en el Sur, parecería que la posición social pierde de algún modo sus connotaciones positivas. En lugar de ser una codiciada identidad y una posición social, parecería que ser joven en el Sur implica ser parte de una categoría social en la que las personas se sienten confinadas y de la cual buscan escapar. En Bisáu, la juventud no es tanto un espacio o tiempo para la diversión, de oportuni-



dades y libertad, sino uno de marginalidad y liminalidad social. De hecho, la categoría de juventud en Bisáu nos aleja de esa idea de la búsqueda voluntaria de una moratoria cultural, pues ésta se refiere a una posición social donde la gente está involuntariamente atrapada y hará todo lo posible para salir de ella. Esto no quiere decir que la juventud de Bisáu no se apropie y manipule la representación de la juventud divulgada desde el Occidente por los medios globales de comunicación (Argenti, 1998). "La juventud" es negociada y comunicada globalmente (Stephens, 1995) y esas representaciones globales impactan a las personas de Bisáu. Sin embargo, una mirada más cercana revelará que esa apariencia de modernidad, en la que tantos jóvenes invierten su tiempo cultivándola, está directamente relacionada con el hecho de que es ésta la esfera de sus vidas donde ellos de hecho tienen un mínimo de posibilidades de agencia. En otras palabras, si nos fijamos en la praxis y el predicamento de los jóvenes en relación con los factores sociales, políticos y económicos, ser joven no parece algo socialmente festivo, sino algo desolador. Sobresale como un predicamento el no poder ganarse el estatus y la responsabilidad del adulto, y por lo tanto como una posición social de la que la gente trata de escapar, ya que está caracterizada por la marginalidad, el estancamiento y la reducción de la condición social (*social being*). Se trata de una moratoria *social*, en lugar de una cultural.

Inamovilidad social y anomia generacional

La diferencia entre una moratoria cultural y una moratoria social se encuentra en el rango de posibilidades del que disponen los jóvenes. Esto depende de las contingencias de la vida y de las oportunidades para convertirse en un ser social. Todos vivimos nuestras vidas siguiendo múltiples rutas de transición; no marchamos siguiendo una sola ruta o un conjunto predefinido de etapas (Jones y Wallace, 1992; Johnson-Hanks, 2002).[9] Pero el número de posibilidades, de las oportunidades de vida abiertas a los jóvenes, varía ampliamente de un lugar a otro y de una región a otra. El hecho de que las vidas de los jóvenes de Bisáu se encuentren más próxi-

[9] Es muy importante tener presente que nuestros procesos para convertirnos en seres sociales son plurales y no se detienen en un punto. No sólo aspiramos a ser adultos o a determinados estadios de la vida, pues aspiramos a versiones definidas de la condición adulta y a posiciones y movimientos específicos en cada una de las diferentes edades sociales.



mas a la moratoria social que a la moratoria cultural tiene que ver con las dificultades económicas, el deterioro y el control asimétrico generacional sobre el acceso a los recursos, lo cual reduce significativamente el rango de posibilidades.

Cuando comencé mi trabajo de campo, ninguno de mis informantes tenía un empleo pagado, ninguno tenía posibilidades económicas más allá de la sobrevivencia de cada día, y ninguno vivía en su propio hogar; compartían cuartos con amigos y dependían de la buena voluntad y apoyo de sus padres, madres, tíos u otros de las generaciones más viejas.[10] Más aún, en tanto que se necesitan recursos para poder casarse y/o para lograr la independencia, esa combinación de una distribución y un acceso desiguales a los recursos con los tiempos que corren de deterioro contribuyó a una dinámica social donde el orden generacional fue sustituido por la inercia social (Gable, 1995). En otras palabras, el continuo deterioro produce una contracción de las redes sociales y una focalización en sus relaciones claves, donde a un número creciente de jóvenes le resulta cada vez más difícil allegarse de los recursos para cubrir las obligaciones rituales y sociales necesarias para establecer un hogar o para procurarse de otras maneras el espacio de respaldo necesario para proseguir una trayectoria de conversión social desde la juventud hasta la condición adulta. En la medida que aquellos que controlan los recursos continúan envejeciendo, el grupo que espera mejorar su estatus y su posición social se vuelve más numeroso. Atrapados en la categoría de jóvenes, esperan la oportunidad de moverse en la vida y alcanzar su condición social (Chabal y Daloz, 1999). Tal como lo muestran los Comaroff, "el endurecimiento de las condiciones materiales de vida" ha colocado a los jóvenes en una posición particularmente marginal, y en consecuencia, "en lugar de los ejes comunes de división social, tales como clase, raza, género y etnicidad, aquí el trazo dominante de la fractura resultó ser la generación" (1999: 284).

[10] Se espera que los varones sean quienes aporten los recursos para el hogar, pero en un contexto urbano de continuo deterioro se han reducido las posibilidades de aprovisionamiento varonil, pues los varones urbanos dependen de que puedan encontrar un trabajo para hacerse cargo de sus familias, y si simultáneamente los trabajos resultan más difíciles de conseguir, entonces las relaciones y los papeles de género cambian.



Compartiendo semejanzas con ese enojo señalado en la cita anterior, muchos hombres jóvenes identifican su inhabilidad para asegurar un futuro para ellos en la codicia de sus mayores (Comaroff y Comaroff, 1999: 289). Así el resentimiento crece lentamente, cuando las redes que los jóvenes procuran desesperadamente utilizar se contraen cada vez más. La historia de mi amigo Seku nos ofrece un buen ejemplo de la moratoria social de la juventud, su proximidad a la muerte social y de la tensión existente en tales relaciones generacionales.

Seku

Estaba pasando el rato con Seku. Habíamos comido y charlábamos echados hacia atrás en un par de sillas en un ambiente relajado. Seku compartía un *congo* con un par de amigos. Un *congo* es una habitación, independiente de las casas de los padres o de los mayores, y es compartido como dormitorio por un grupo de jóvenes; ésta es una alternativa común, en lugar de vivir bajo el techo y las reglas de su padre o de su tío. El *congo* de Seku es un anexo, como cualquier otra habitación en Bisáu. Es una habitación pequeña, húmeda, de ladrillos de barro con suelo de tierra, escasamente amueblada con un par de camas, unas pocas sillas (o taburetes), un agujero como ventana, y manchas de exuberante moho verde en el papel tapiz. Normalmente Seku y sus compañeros, Aliu y Nome, pasan sólo las horas de sueño en su *congo* y el resto del día fuera con sus amigos (*collegason*) o grupo de pares, en el estadio jugando fútbol o baloncesto, o haciendo mandados. En cambio, en la época de lluvias, el lugar se convierte en un refugio para la totalidad de su *collegason,* pues se reúnen para protegerse de la lluvia, y convierten la pequeña habitación en una especie de sauna maloliente.

Seku ama a su *congo*, pues le da libertad para hacer lo que él quiera, como llevar chicas a su casa para beber, festejar, y en general vivir sin la interferencia condenatoria de su padre o de los otros miembros de su familia. Sin embargo, aunque ya no vive en la casa de su padre y ha alcanzado cierto grado de libertad gracias a su *congo*, Seku continúa siendo casi totalmente dependiente de la buena voluntad de su familia y amigos para alimentarse y mantenerse. En otras palabras, a pesar de la expectativa ideal de poder mantenerse a sí mismo, y con el tiempo hacerse cargo de sus mayores y de su propia familia, Seku, a los 26 años de edad, comparte con el resto de mis interlocutores una posición común de dependencia.



En Bisáu un hombre tiene autoridad sobre su hijo si el hijo es su dependiente,[11] y el periodo de la juventud generalmente se define por el tiempo que tarda un hijo en liberarse de esta dependencia. Para la mayoría de los jóvenes se dice que esto comienza cuando el niño es circuncidado o cuando empieza a *kunsi mindjer*, "a conocer mujeres", y se reconoce que ha llegado a la edad adulta al casarse, lo cual es posible cuando uno es capaz de mantener un hogar (Fortes, 1969: 205); en otras palabras, cuando se convierte en un *patrón*. Sin embargo, como la mayoría de los jóvenes urbanos no heredan tierra o recursos, deben luchar por alcanzar esta condición de independencia.[12] Y en la medida en que la juventud está afectada por su incapacidad para lograr autonomía y para seguir adelante en la trayectoria de convertirse en alguien socialmente, las relaciones generacionales se están tornando agrias.

"Los padres quieren tener a sus hijos bajo control"[13] es la queja de Seku. Pero como sabe que, si desafía el control de su padre, probablemente esto implicaría que va a irse a la cama con hambre, se volvió servil para tener derecho a las comidas haciendo lo que se le dice, haciendo favores y mandados, pero se queja amargamente de la humillación de tener que actuar como *niño* cuando en realidad él ya se ve a sí mismo como *hombre*. Cuando le pregunté qué le gustaría hacer si pudiera, Seku respondió:

> Quiero ser un hombre con cabeza [propia][14]. Quiero ser un hombre de respeto, un hombre completo, completo. ¿Tú entiendes? Quiero tener mi propia casa, niños, una esposa. Quiero un trabajo. Si tienes esto, entonces nadie te puede decir que eres joven. Tú tendrás tu propia familia, tu propio trabajo. Si eres un hombre completo, entonces eres la [única] fuerza sobre tu cabeza.[15]

Seku quiere cruzar el umbral de la edad adulta y escapar de la moratoria social de la juventud. Ni su situación ni sus aspiraciones son inusuales

---

[11] Veáse Meyer Fortes para una maravillosa descripción de las dinámicas relaciones intergeneracionales entre los tallensi (Fortes, 1969).

[12] En Bisáu usualmente el primogénito es el que hereda la casa familiar y los recursos.

[13] En creole: *pape misti sedu riba di si fidjus*, literalmente, "un padre quiere estar por encima de sus hijos", lo que indica el nivel de jerarquía que domina en la relación.

[14] *Misti sedu homi di nja cabeza*.

[15] Si *abo i homi completo abo i poder di bu cabeza*.



entre los jóvenes en Bisáu, que en general viven sus vidas al margen del poder y los flujos de recursos. De hecho, en el presente contexto, la frase "entonces nadie te puede decir que eres joven" centra nuestra atención exactamente en la percepción general de la juventud como estigma, como categoría que adquiere un uso peyorativo cuando se vincula con las relaciones de poder. El concepto enmarca una interacción entre una relación definida por el dominio, y el uso de la etiqueta de "juventud" como menosprecio muestra, en efecto, su presunta distancia de autoridad.[16]

Además, al no ser "un hombre con su propia cabeza", atrae nuestra atención hacia la posición de la juventud sin autoridad y la posibilidad de hacer lo que se quiere; al contrario, se tienen que seguir los deseos de otro. "Tener el control de la propia cabeza", otra manera de decirlo, implica tener la libertad de elegir, tomar sus propias decisiones, y seguir el propio deseo, todo lo cual está incluido en la categoría de la edad adulta. En una perspectiva propia de Guinea, Seku no es un hombre completo, pues no controla su propia vida, no puede conseguir una esposa, ni mantener un hogar, sino que depende de la buena voluntad de su padre.

En otras palabras, la relación entre la posición generacional de la juventud, la movilidad social y el acceso a los recursos ha entrado en un círculo vicioso en Bisáu. El continuo retroceso significa una reducción de los recursos dentro de las redes familiares, así como una disminución de los empleos y recursos entre la población urbana, resultando entonces imposible conseguir un ingreso adecuado para intentar casarse,[17] mantener una familia o de algún modo crear un espacio de *patronazgo.* Finalmente, resulta imposible llegar a ser un hombre de respeto, un adulto. Como veremos posteriormente en los casos de Bernardinho y Buba, ésta es una situación de anomia generacional donde actualmente es imposible para los jóvenes lograr aquella posición y el papel que se ha prescrito y se espera de ellos (Merton, 1968).[18]

---

[16] Al igual que el uso de "niño".

[17] Obtener un trabajo –público o privado– en Bisáu depende igualmente de las redes personales.

[18] Siempre habrá una discrepancia relativa entre lo ideal y lo real, lo *culturalmente prescrito* y lo *socialmente posible*. Sin embargo, hay una diferencia entre tener una ruptura que se puede incorporar social y culturalmente, a una que esté tan extendida que conducirá al conflicto.



Bernardinho

A pesar de haber sufrido el drama de la guerra, perdiéndola en vez de ganarla, y haber sido gravemente herido, Bernardinho es uno de los jóvenes más afortunados de los que conocí en Bisáu. De hecho, hoy está en una mejor situación que otros jóvenes al haber encontrado un trabajo después de la guerra. Pero como continúa igualmente impedido para moverse en el orden generacional, nos sigue proporcionado un buen ejemplo de la situación precaria de los jóvenes.

Actualmente Bernardinho trabaja como ayudante de cocina en una cantina local. En lugar de dinero, le pagan con comida. Es común en Bisáu que no paguen con dinero el trabajo realizado. Por ello, muchos jóvenes no reciben ninguna paga por los trabajos y labores eventuales que realizan, pues les pagan con favores, tanto antes como después. Además, los patrones se muestran notoriamente renuentes a pagar lo que deben. Parece que a Bernardinho le gusta que le paguen con comida, pues al menos es una retribución tangible. A pesar de que le pagan en especie (*in naturalia*), para Bernardinho su trabajo es algo valioso, pues a pesar de que es pobre en términos económicos, es un hombre fuerte y bien alimentado. Sin lugar a duda, es más fuerte y está en mejor forma que muchos otros jóvenes que conocí en Bisáu.

Bernardinho ha tenido la misma novia durante los dos años que tengo de conocerlo, y nuestras conversaciones a menudo han divagado hacia las cuestiones de socios, familia y matrimonio. Un día en particular estábamos frente al mostrador de una cantina, conversando. Normalmente se sirve bebida y comida, pero aquel día Bernardinho utilizaba el mostrador para cortar trozos de hígado como si se tratara de su principal (y único) platillo vespertino. Mientras estábamos allí de pie, todo el tiempo necesario para cortar buena parte de los tres kilos de hígado, nuestra conversación corrió desde los pensamientos acerca del futuro hasta los asuntos de mujeres:

> Hay muchas mujeres en África, muchas. Pero dinero… tienes que tener dinero. Si tienes una mujer pero no tienes dinero, se va a ir y lo conseguirá donde pueda. Si no le puedes dar [dinero] para el mercado,[19] ella encontrará a alguien que pueda dárselo.

---

[19] *Dal pa fera.* Darle a una mujer "[dinero] para el mercado" es una transacción normal en las relaciones anteriores y posteriores a los encuentros sexuales. Sin embargo, *dal pa fera*



> *¿Entonces ella te dejará si tú no tienes dinero?*
> Si necesita algo, ¿dónde podría él [su novio] conseguirlo? Si tú no se lo das, ¿dónde podría ella conseguirlo? Es lo mismo en el matrimonio… Por eso es que ya casi no hay matrimonios en África. Puedes conocer a una mujer durante diez años, pero nunca tendrás suficiente dinero para casarte con ella. Para convertirte en un hombre responsable tienes que casarte. Si no te has casado, no serás respetado por la sociedad. Es la misma cosa con el trabajo. Si tienes trabajo, puedes organizar tu vida, puedes casarte, y más adelante podrás iniciar una familia… Pero solamente alguien que te conozca…. Sólo alguien que te conozca, te dará un trabajo… En estos tiempos los jóvenes están frustrados. Es por esto que se quieren ir, para tener un nivel de vida. Te vas fuera y entonces puedes enviar dinero a tu familia… Pero es muy triste, porque estás lejos de todo el mundo. Es muy difícil. Los africanos tienen vidas difíciles.

A pesar de su buena suerte al haber conseguido una fuente regular y generosa de alimento, Bernarinho claramente siente el malestar general del actual deterioro en Guinea-Bisáu, en tanto que él está socialmente trabado y encerrado en la categoría de joven y sin posibilidades de alcanzar la movilidad social. Más aún, está muy consciente de que sus sueños de matrimonio y movilidad social pueden muy fácilmente convertirse en una pesadilla, pues en lugar de poder casarse con su novia con todas las consecuencias positivas que ello tendría, se enfrenta con la constante posibilidad de que su novia lo deje por algún otro que la pueda mantener. En otras palabras, hay una terrible discrepancia entre lo deseable y lo posible dentro de las perspectivas hacia adelante.

Al no poderse casar, Bernardinho se queda sin los medios para convertirse en "hombre respetable" y esto lo encierra en una moratoria social de la juventud con pocas opciones para escapar, salvo la de irse del país. Sin embargo, la migración es por sí misma muy dependiente de los apoyos que uno reciba de sus propias redes, no sólo para juntar suficiente dinero

no debe confundirse con un pago, al que se refieren como x [*schish*] (esto es x-cantidad de dinero) y que implica algún grado de prostitución. El pago de x *pone fin* a una relación, mientras que el pago de "dinero para el mercado" la *refuerza*. Aunque las cantidades en cuestión pudieran ser idénticas, se trata de muy diferentes formas de transacción, con muy diferentes valores simbólicos y consecuencias.

para el viaje sino también para conseguir un pasaporte, pagar la visa y establecer conexiones en el exterior. Como la cita nos muestra, a pesar de las dificultades que la migración encierra, ésta es vista por mucha gente en Bisáu como una de las únicas vías –junto con la milicia– para tener una vida tolerable, subrayando que una salida local de la moratoria social no parece posible actualmente. O como mi amigo Amadu dijo, mostrándome su visa estadounidense recientemente estampada en su pasaporte: "Mira, ¡qué precioso! Tengo mucho miedo de perderlo… Tú sabes, si [lo perdiera y] alguien lo encontrara, aquello sería como si un muerto volviera a hallar la vida".

Buba

Hasta cierto punto, Buba estaba en la misma situación que Bernardinho, pero no tenía trabajo y ninguna expectativa de obtener comida regularmente, pues dependía del apoyo basado en la buena voluntad y escasos recursos de su tío. Las razones de Buba para integrarse a Aguentas estaban directamente ligadas a sus redes familiares. Su tío había sido un oficial "leal" al presidente anterior, y había animado a Bubas a enlistarse; en combinación con el hecho de que la mayoría de sus amigos también se estaban yendo, ésta era una motivación suficiente para que Buba se enlistara. Sin embargo, como el *Governo* había perdido la guerra, el tío de Buba había perdido sus privilegios. Le habían quitado su casa y sus propiedades, y lo habían dejado con casi lo mínimo, con lo cual ya no tenía suficiente para atender las necesidades de Buba.

La primera vez que me encontré con Buba, estaba en una mala situación. Habiendo enfrentado el traumático periodo del final de la guerra, estaba nervioso y extremadamente alerta, como una persona que da la impresión de estar atrapada o arrinconada. Estaba aterrorizado ante la posible persecución y constantemente temeroso de que la junta militar lo fuera a detener. Aunque accedió a participar en las entrevistas, nuestros primeros intentos fueron desastrosos, porque comenzaba a susurrar tan pronto como yo sacaba mi pluma y mi libreta de notas, y peor si encendía la grabadora. Debo decir, sin embargo, que Buba estaba realmente en una situación particularmente difícil, dado que era uno de los pocos musulmanes en Bisáu que se habían unido a los Aguentas, y en cierta manera era tachado como alguien que peleaba contra los suyos, pues gran proporción de los oficiales de la *Junta* eran musulmanes.



Sin embargo, a pesar de que Buba es *fula* por parte de su padre, es *papel* por el lado materno, y mantiene una relación estrecha con el hermano mayor de su madre, un oficial del *Governo*,[20] la figura masculina que tradicionalmente es más importante desde la perspectiva *papel*, pues son matrilineales y avúnculo-locales. Además, su novia, con quien tiene un hijo, es *papel* como la mayoría de sus amigos. Cuando lo conocí, andaba en compañía de *papeles*, tanto en lo que toca a amistades como romances. "Estás jodiendo a mis parientes", le decía bromeando Vítor, su mejor amigo, ambos *papel* y Aguenta. Al no ser musulmán practicante, Buba se parecía a veces más a los *papel*, como lo eran muchos otros de mis informantes.

Cuando regresé a Bisáu un año después, volví a ver a Buba. Cuando me había ido, estaba viviendo solo en un pequeño anexo sin ventanas, construido con ladrillos de adobe o *dubi* y con techo de cartón corrugado. El cuarto se lo había proporcionado su tío, y lo único que se puede decir es que era mejor que nada. Sin embargo, estaba planeando cambiarse a algo mejor cuando las circunstancias se lo permitieran, pensando evidentemente que mejores tiempos estaban rondando a la vuelta de la esquina; pero su principal preocupación eran su novia y su bebé. "Cuando consiga trabajo, traeré a mi hijo y a mi novia", me dijo en mi última entrevista. Me fui de Bisáu con la esperanza de que Buba mejoraría su vida y sus oportunidades, que encontraría una mejor vivienda y pudiera establecer un hogar para estar con su familia. Al volver en marzo de 2002, me interesaba, por supuesto, ver cómo había seguido. Pero no había mejorado mucho. Buba todavía vivía solo en el anexo, y la posibilidad de que su vida mejorara no se había materializado; al contrario, se había deteriorado. Él estaba notablemente más delgado, disminuido en su entusiasmo y su físico, y me costó trabajo ocultar mi alarma al verlo debilitado. "Ahora las cosas se han puesto peor", dijo. "Antes teníamos suficiente para un tiro cada día [una comida al día],[21] pero ahora, ni siquiera eso", y continuó:

> Aquí los jóvenes están decepcionados. Si no tienes trabajo, y tu padre tampoco tiene, entonces para ti esto representa una gran pesadumbre [*kansera*].

[20] Los *papel* constituyen el quinto grupo étnico más numeroso en Guinea-Bisáu y tradicionalmente han ocupado las tierras de la periferia de la capital. Al igual que los jóvenes urbanos, la mayoría de los Aguenta eran *papel*.

[21] *Um tiro kada dia* significa una comida diaria (véase también, Lourenço-Lindell, 2002: 71).

> Si no trabajas, si no tienes dinero, no te puedes casar. Mi hijo está allí (y señala al barrio de Pilum). No lo puedo traer… Porque como no tengo trabajo, por eso los tengo que dejar allí. No puedo ir y ver por ellos… Tú sabes… las mujeres no pueden sufrir como los hombres. Ellas no pueden dejar pasar un día o dos sin comer. ¡Ellas no pueden! Así que las tengo que dejar allí [con la familia de su mujer].

Las circunstancias de Buba son un buen ejemplo de lo desagradable que es vivir en la moratoria social. "Las mujeres no pueden sufrir como los hombres" es la manera que él tiene de explicar por qué no puede vivir con su mujer. En la medida que él no puede encontrar los recursos necesarios para asegurarse una comida al día, también sabe que tampoco puede cubrir las necesidades de su esposa y el bebé, y por tanto es incapaz de satisfacer sus deseos emocionales, la aspiración y obligación social. Una cosa es no tener dinero para pagar por el ritual matrimonial y ser el anfitrión de una fiesta de boda, y marcar de esa manera el tránsito de la juventud a la edad adulta. Pero incluso sin tal cosa, Buba no puede hacerse cargo de su hijo y su novia. En otras palabras, la moratoria social tal como es vivida es mucho más que una anomia generacional. Es un estado de marginalización masiva, de pobreza abyecta, de incapacitación de la condición social, y –con suerte– *um tiro kada dia*, una comida al día.

Muerte social

Sin embargo, la mayoría de los jóvenes como Buba no se está muriendo de hambre. Su muerte inminente no es física, sino social. A pesar de la combinación desastrosa de los procesos económicos y políticos locales, regionales y globales, que son la causa del triste estado actual de cosas, Buba es todavía capaz de alimentarse gracias a sus redes familiares y de amistad con el fin de cubrir la mayor parte de sus necesidades diarias. Sin embargo, es incapaz de hacer frente a sus necesidades sociales y cumplir con el proceso del devenir social. Una característica social clave de la juventud en Bisáu es este tipo de muertes sociales, es decir, "la ausencia de la posibilidad de una vida digna" (Hage, 2003: 132).

La razón subyacente detrás de esta drástica falta de posibilidades y recursos sobre el terreno se sitúa en una combinación de treinta años de política local desastrosa y estructuras internacionales productoras de desigualdades. Sin embargo, cualquiera que sea la causa, la consecuencia de



la grave situación de la juventud urbana es que la posibilidad de avanzar de manera significativa en la vida se ha convertido en algo prácticamente inexistente. *Bissau murri'dja*, Bisáu ya ha muerto, dice la gente, indicando que considera que el estancamiento y la reducción generalizada han congelado a la ciudad en un estado de decadencia y privación sin futuro; de crisis, conflicto y guerra (Gable, 1995: 243; Ferguson, 1999), y el proceso de decadencia y crisis parece especialmente grave en relación con los varones jóvenes urbanos.

Tanto Meyer Fortes (1984) como Claude Meillassoux (1981) han arrojado luz sobre la manera en que los hombres jóvenes de África luchan para cumplir socialmente mediante la consecución del matrimonio. Muestran cómo el premio social del matrimonio funciona como un elemento gerontocrático de control; como una herramienta en las manos de los ancianos poderosos que controlan el acceso a la tierra, la riqueza y, no menos importante, el valor y el reconocimiento social. Los hombres jóvenes, por tanto, tradicionalmente han tenido que forjar enlaces, hacer mandados y estar al servicio de los ancianos importantes con la esperanza de los rendimientos recíprocos futuros que les permitan alcanzar el estatus social y el reconocimiento, ya sea a través del matrimonio o de otra manera. En otras palabras, no es nada nuevo el hecho de que las elites se beneficien de los servicios de los jóvenes, pero hay un cambio del patrimonio tradicional en el funcionamiento del poder descrito por Fortes y Meillasoux a la actual estructuración patrimonial del poder en África occidental contemporánea (Eisenstadt, 1964; Bayart, 1993; Richards, 1996; Bangura, 1997). La situación económica actual en Bisáu es tan grave que sólo muy pocos ancianos tienen la opción de heredar su tierra o posibilidades de ingresos. Y el panorama político en Bisáu se encuentra en una situación donde las devoluciones recíprocas han disminuido drásticamente hasta el punto de ser meras posibilidades distantes. En otras palabras, como la juventud urbana no hereda la tierra para cultivarla y asentarse, ni se beneficia de los servicios de un Estado disminuido, sus vidas se caracterizan por una aguda falta de opciones sociales (Ferguson, 1999; Utas, 2003).

Al no ser capaces de acceder a los recursos (materiales y simbólicos) que se requieren para ser un *homi completto*, un hombre completo, la gran mayoría de los hombres jóvenes en Bisáu se han ajustado a lo que se ha denominado la generación perdida, un grupo de "jóvenes [que] han terminado sus estudios, están sin empleo en el sector formal, aún no están en



condiciones de establecer un hogar independiente" (O'Brien, 1996: 57; Seekings, 1996). En este deterioro, el flujo de recursos entre las generaciones se ha frenado y la capacidad del Estado para proporcionar rutas para la movilidad social se ha paralizado, los varones urbanos han quedado estancados en la posición social de los jóvenes sin la posibilidad de alcanzar la edad adulta.[22] Son incapaces de alcanzar el impulso y el progreso de la vida social y culturalmente deseado y esperado, lo que resulta en la muerte social (temporal); en una moratoria social.

Del patrimonialismo a la economía del afecto

Lo que hemos visto hasta el momento, es que la posición social de los jóvenes en Bisáu se caracteriza por el confinamiento social, una ausencia de movilidad intergeneracional y de oportunidades de vida y, lo que es peor, la imposibilidad de convertirse socialmente en alguien. Las vidas de la mayoría de los hombres jóvenes con los que conversé en Bisáu se asemejan a la problemática posición social del *blufo,* descrita en el párrafo introductorio de este artículo, pues sobrellevan la carga y el estigma de la inmovilidad intergeneracional y del estancamiento social; es decir, están confinados en una posición social y generacional que idealmente debería trascenderse.

Pero si queremos evitar el escollo de ver a la gente joven o radicalmente predeterminada, o movida por su propia iniciativa, necesitaremos ir más allá de enfatizar esta problemática situación de los hombres jóvenes en Bisáu. La gente joven obviamente no asume su marginalidad; por ello, habiendo arrojado luz acerca de la posición social de la juventud en Bisáu, ahora volveré la mirada hacia las maneras como los jóvenes buscan escapar de la moratoria social de la juventud y procuran alcanzar la realización de su existencia. Para ello pondré mi atención en las *posibilidades* y las *praxis* sociales e iluminaré las relaciones sociales y redes a través de las cuales los jóvenes navegan para alcanzar una existencia social positiva.

Al enfocarse en las posibilidades para navegar dentro del espacio político –o el no-espacio– de la juventud en Bisáu, idealmente hay tres opciones más o menos disponibles (y frecuentemente interconectadas) para los hombres jóvenes que desean ocuparse de sus necesidades materiales

[22] Agradezco a Karen Tranberg Hansen por la noción de "alcanzar la edad adulta" (comunicación personal, otoño 2002).



y sociales; éstas son la *migración*, la *economía del afecto* y el *patrimonialismo*. De ellas sobresale la migración como la más deseable pero la más difícil de alcanzar, pues requiere de recursos considerables no sólo para pagar el viaje, sino también para *engrasar* todo el sistema donde te proporcionan un pasaporte y una visa. Sin embargo, la migración hace posible que uno se convierta en alguien, *un algin*. En otras palabras, al volverse migrantes los jóvenes esperan conseguir una cantidad adecuada de recursos para crear un espacio de patronazgo (un dominio dentro del ámbito social), para apoyar un hogar y a la familia extensa en Guinea-Bisáu. Pero irónicamente, el precio que frecuentemente uno paga al conseguir una mejoría rápida del estatus en el país de origen será tener que sobrellevar la reducción al mínimo del contacto con el hogar que uno está apoyando y también quedar situado en el nivel más bajo del estatus en el país anfitrión en el Norte.

De la economía del afecto al patrimonialismo

Un joven activo también puede resolver sus necesidades a través de la economía del afecto y sus obligaciones (Hydén, 1983; Lourenço-Lindell, 1996), confiando en que la familia, los amigos, las redes religiosas y étnicas le darán de comer cuando esté necesitado y –con suerte– también alcanzará una herencia de algún valor. Pero, como hemos visto, debido al deterioro prolongado, los jóvenes han sido recientemente marginados dentro de esta economía del afecto en la medida que se encuentran en el último lugar en la lista de las obligaciones; esto es, aquéllas donde las familias nucleares y redes están menos obligadas a alimentarlos y ayudarlos económicamente. Muchos jóvenes sobreviven gracias a la economía del afecto. Pero es importante anotar que las relaciones familiares son utilizadas para cubrir las necesidades inmediatas de uno, más que para ofrecer una salida a la moratoria social. De hecho, sólo unos pocos logran sacar suficientes recursos de las redes familiares como para asegurarse un futuro. *Si bu familia ka tene…*, “si tu familia no tiene…”, dice la gente, sin que sea necesario completar la frase, pues la adversidad resultante es evidente.

(Im)posibilidades patrimoniales

“Si tu familia no tiene…” significa que te va a resultar más difícil escapar de la moratoria social, cuando los pocos recursos que hay están en manos de unos pocos patrones, *homi garandis*, que controlan el acceso y flujo



de recursos y su movimiento alrededor de la sociedad guineana.[23] Como normalmente los jóvenes no pueden acceder a la cantidad de recursos necesarios para mantener un hogar mediante las redes familiares, entonces una de las únicas posibilidades que les queda es encontrar el respaldo de un patrón rico y entrar así a una red patrimonial. Al patrimonialismo lo ha definido Bangura como

> un sistema de distribución de recursos que vincula a los receptores o clientes con las metas estratégicas de los benefactores o patrones. En la distribución del "patrimonio", o recursos públicos, tanto los patrones como los clientes atribuyen más importancia a las lealtades personales que a las reglas burocráticas que en todo caso deberían gobernar la distribución de tales recursos (Bangura, 1997: 130).

Sin embargo, hay un continuo en la navegación desde las relaciones de afecto y de redes cerradas de obligaciones pasando por las relaciones patrón-clientes, hasta las auténticas redes patrimoniales, que como estructuras sociopolíticas distribuyen los recursos públicos con base en las relaciones personales. Los jóvenes que pretenden ser parte de alguna facción política lo conseguirán tratando de establecer una relación recíproca con un patrón, en algún punto de la red patrimonial, y saben que ellos tendrán que someterse y abrirse paso penosamente a través de esas redes antes de conseguir la posibilidad de beneficiarse efectivamente de ellas. En otras palabras, la mayoría de mis informantes estaban sobreviviendo gracias a la economía del afecto y las obligaciones, mientras que simultáneamente buscaban los medios para forjar lazos patrimoniales y de esta manera asegurar una posibilidad de cuidar tanto de sus necesidades materiales y sociales como de su situación inmediata y la futura. Pero, dada la escasez de recursos, resulta cada vez más difícil lograr acceso a la economía del afecto y a las redes patrimoniales, pues en tiempos de crisis éstas centran su atención en sí mismas (Douglas, 1987: 123); así, para muchos jóvenes ser explotado por un patrón a través de un intercambio desigual de re-

[23] Mitchell hace una diferencia entre los conjuntos de acciones y las redes personales. En tal perspectiva, un conjunto de acciones es una red instrumentalmente definida que se concreta durante un periodo corto de tiempo. Una red personal, en contraste, existe más allá de la duración de una transacción particular (Mitchell, 1969: 38).



cursos, favores y obligaciones resulta lo mejor a lo que pueden aspirar en realidad (Hinkelammert, 1993), a tal punto que una reciprocidad negativa incentiva una relación social al menos con la posibilidad de reciprocidad (Sahlins, 1974), proporciona a los jóvenes afiliados una red patrimonial y una oportunidad de mejorar sus vidas en el futuro y de adquirir capital social (Bourdieu, 1986). Más allá de la condición de explotación, la relación encierra, en otras palabras, una posibilidad.[24] En la medida que los recursos declinan, los jóvenes se encuentran mucho más apremiados a buscar algún modo de entrar a las redes patrimoniales con objeto de asegurarse una salida de la moratoria social. Las redes familiares pueden sostener lo básico; sin embargo, no apoyan, ni pueden hacerlo, a quien con sus esfuerzos busca convertirse en *homi completto*, un hombre completo, tal como se dice en creole. Por eso los jóvenes deben salir a buscar redes patrimoniales con las cuales se pueda navegar en la búsqueda de mejorar su situación y mejorar sus oportunidades de vida.[25]

Del patrimonialismo al militarismo

Al navegar o recorrer las redes, desde la economía del afecto (y sus obligaciones), pasando por el patrimonialismo, resulta que ésa no es solamente la ruta principal para lograr el acceso a recursos, desde conseguir un pasaje a Europa hasta un plato de comida al día, sino que en realidad es la única vía. Pero, al poner particular atención a la manera en que los jóvenes planean sus trayectorias de vida y se ocupan de sus necesidades, tanto inmediatas como futuras, queda de manifiesto que no es una red

---

[24] El patrimonialismo obviamente no es una forma de aprovechamiento cuando se trata de un intercambio directo de favores y obligaciones. Sin embargo, la interacción en la que están basadas las relaciones patrón-cliente ocurre entre el poseedor de capital y posiciones (simbólicas, políticas o económicas) y una persona que busca un recurso particular. Mientras más profunda es la crisis o declive, el poseedor tendrá más posibilidades de definir los términos del intercambio en relación con la demanda de los recursos que él o ella controla (Eisenstadt y Roniger, 1981). Actualmente en Bisáu, los términos de intercambio son extremadamente desfavorables para quienes buscan el patronazgo, y así estamos viendo que los jóvenes hacen encargos y muestran servilismo por una mera posibilidad de obligación recíproca.

[25] En consecuencia, entre la economía del afecto, el patrimonialismo y el Estado hay un gradiente, más que una relación fragmentada.



específica patrimonialista la que ocupa el lugar central, sino la perspectiva de movilidad social. Al prestar atención a lo anterior se aclara en qué medida mis informantes navegan por las posibilidades que abren las lealtades políticas, pero sin quedar atados por las lealtades de facción.[26] La turbulencia de la política entre facciones produce lo que Dahrendorf llamaría las opciones sociales que destapan vínculos y redes sociales que utilizarán los jóvenes para navegar (1979),[27] y mis informantes están atentos, no a los líderes carismáticos o a la ideología, sino a las posibilidades sociales y oportunidades de vida que se destapan a raíz de la competencia entre redes. Se trata del movimiento "político", como contrapeso de nuestra comprensión "normal" y jerárquica del Estado y de nuestra idea de movimiento dentro de las estructuras políticas como algo ideológicamente motivado y diferenciado.

Con una mirada "desde abajo" o "desde adentro" no vemos ningún orden político particular o Estado en Bisáu, sino redes rizomáticas y posibilidades de movimientos que cruzan y cortan las barreras ideológicas, las demarcaciones estatales y las fronteras nacionales. El Estado en África es "un espacio plural de interacción y pronunciamientos [que] no existe más allá de los usos que hacen de él todos los grupos sociales, incluidos los más subordinados"; esto es "un estado de polarización variable" (Bayart, 1993: 252), con gente que intenta navegar estos estados de polarización variable, imaginando nuevas trayectorias políticas y moviéndose entre redes interconectadas, en la medida en que están involucrados en las políticas de sobrevivencia y la búsqueda de su identidad social. El espacio político de la juventud en Bisáu está definido faccional y patrimonialmente, dado que estas variables son las únicas opciones disponibles para escapar de la moratoria social y buscar cómo construir un *dominio* dentro del *terreno* social (Vigh, 2003). Es una trágica ironía que en esta perspectiva los jóvenes quedan encerrados en una posición social en el seno de una sociedad muy agitada social y políticamente. Pero como veremos, hay una situación que

[26] La referencia a las facciones tiene mayor sentido en el contexto presente, en que no hay partidos revolucionarios en Guinea-Bisáu con perspectivas políticas alternativas acerca de la organización de los asuntos estatales y del orden societal actual en general.

[27] Esto no quiere decir que el conflicto y la guerra sean las únicas opciones abiertas a los jóvenes (en cuyo caso, el porcentaje de movilización habría sido mucho mayor aún), sino que son unas de las pocas.



afloja todas las configuraciones endurecidas y abre las redes cerradas: la guerra o el conflicto intensificado. Sin tomar en consideración la contracción normal a la que conducen las crisis y que las estructuras patrimoniales normalmente se abren a los jóvenes en tales situaciones, en cierta medida los jóvenes dejan de ser elementos secundarios de la existencia y se convierten en agentes primordiales para la defensa de su acceso a los recursos y a las posiciones de distribución. Así como la militarización de las políticas patrimoniales las convierte en políticas militaristas, de ello resulta que las redes bajo consideración comienzan a ofrecer patrocinio a cambio de defensa,[28] proporcionando rutas alternativas de salida a la moratoria social de la juventud.

Lo que hemos visto hasta este momento es cómo la juventud se ha convertido en un espacio de confinamiento en la medida en que el continuo deterioro económico ha dificultado que un chico pueda trazar su destino siguiendo las trayectorias de vida prescritas y deseadas. Empero, sea en términos de capitales simbólicos, culturales o económicos, los agentes siempre tratarán de asegurar un estándar de vida aceptable, y por ello debemos ampliar nuestra investigación actual para mirar cómo los jóvenes tratan de sobrevivir cuando las redes se han contraído casi al mínimo y los recursos han sido amurallados y puestos fuera de su alcance. En creole, la respuesta se ofrece por medio de un término que al mismo tiempo es una institución cultural, una auto-identificación y también una praxis. La respuesta es *dubriagem*.

Dubriagem y la navegación social

Descubrí la palabra *dubriagem*[29] hablando con Pedro y Justino acerca de sus oportunidades de vida (Dahrendorf, 1979) a la luz del desastroso deterioro de Bisáu, y la desalentadora predicción de más problemas. A medida que

---

[28] Acerca de las políticas militaristas (*warlord politics*), véanse por ejemplo, Duffield (1998), Reno (1998, 2000), Richards (1996). [Nota del traductor: Un esquema rizomático carece de puntos centrales; se refiere a un tipo de ramificaciones diversificadas, sin ningún orden jerárquico.]

[29] Al principio creí que las palabras *dubria* or *dubriagem* eran creole; aunque el término aparentemente no existe en portugués, o al menos ya no existe, se traduce como *disenrascar* "desenredar o estar exento de dificultades" (*Diccionario Portugués-Inglés* 1963, Londres, George G. Harrap & Co.). Sin embargo, descubrí que el término se utiliza en los países



iban tejiendo una imagen de las dificultades que caracterizaban su situación como jóvenes urbanos –desempleo, conflictos y precariedad– surgió una palabra que de inmediato se convirtió en una lista de acciones y relaciones que servían para conseguir un trabajo, comida o simplemente para salir adelante. Cuando les pregunté acerca de esta palabra, que yo desconocía, Pedro y Justino respondieron al unísono: "*dubria, dubria".* Pedro continúo: "*dubria*… es movimiento, dinamismo, *dynamismo*", dijo.

Sus intentos de explicarme verbalmente el concepto eran, sin embargo, superados con mucho por sus movimientos corporales. Mientras ellos hablaban, Pedro había comenzado a mover la parte superior de su cuerpo en una oscilación rítmica desarticulada. Parecía como si boxeara contra su sombra, balanceaba el torso hacia atrás y hacia adelante como si esquivara golpes y empujones invisibles. Sólo más tarde caí en la cuenta de que, de hecho, lo que él estaba esquivando eran los golpes y empujones de las fuerzas sociales. Su metafórico boxeo de sombra era una descripción encarnada de cómo se mueve uno al atravesar un entorno social en movimiento.

En palabras de Pedro, *dubriagem* es *dynamismo*; una cualidad dinámica de la atención y la habilidad para actuar en relación con al movimiento del terreno social donde está enclavada la vida de uno (Waage, 2002). Es un movimiento donde hay movimiento, que requiere tanto una evaluación de los peligros y posibilidades *inmediatas* así como la habilidad para anticipar el despliegue del terreno social y trazar y concretar ese movimiento desde el presente hacia un futuro *imaginado*. En esta perspectiva, se trata tanto del trazo de una trayectoria como de su concreción. Es pues, simultáneamente, el acto de analizar las posibilidades de un entorno social, dibujar trayectorias dentro de éste y concretarlas en la praxis. Como

---

africanos vecinos de habla francesa, y tiene un paralelismo con el verbo francés *se débrouiller*, "sacar el máximo provecho de una situación, para salir adelante" (Reed-Danahay, 1996: 63-4), que se relaciona con *débrouillardise*, "la capacidad de salir adelante". Etimológicamente la palabra está relacionada con *brouillar*d, "niebla", y curiosamente la palabra tiene un uso en el vocabulario marítimo, que significa "aclaramiento al alejarse las nubes o la niebla" (*ibid*, *Fransk-Dansk Ordbog*, Copenhague, H. Hagerup, 1964). En el contexto actual, la relación entre *dubriagem*, bruma y niebla describe muy bien las condiciones sociales en las que mis informantes tratan de vivir su vida y permite relacionar al concepto vernáculo directamente con el concepto analítico de *navegación social*.



tal, este vocablo designa a la vez la acción que le permite a uno sobrevivir en el aquí y el ahora, así como incursionar en el futuro imaginado hacia las posibilidades y oportunidades de vida.

Dubriagem se refiere, entonces, a la praxis de la supervivencia inmediata, así como a la adquisición de una perspectiva sobre el cambio de posibilidades sociales y las posibles trayectorias. Simultáneamente es la práctica de conducir (*navigating*) por una carretera a través de opacas o cambiantes circunstancias sociopolíticas, así como el proceso de planear la ruta; y entonces, a pesar de que la movilización militar pareciera como un camino directo a la destrucción física, de hecho puede resultar una brecha indirecta hacia la construcción de un futuro ser social.

> *Has dicho que te uniste a los Aguentas "para ver por tu vida".*[30] *¿Qué es esto?*
> Si naciste aquí [en Bisáu] y no tienes, si tu familia no tiene, [entonces] tienes que ver por tu vida. Tienes que *dubria*. Si tú no haces *dubria* por tu vida, no podrás ver por tu vida.
> *¿Ver qué?*
> [Molesto] ¡Tu vida! Me ... Si yo no hago *dubria*, no voy a tener... voy a seguir así, sin dinero.

La cita anterior dirige nuestra atención hacia la relación entre *dubriagem*, llegar a ser un ser social, y librarse de la moratoria social. Para "ocuparme de mi propia vida" y tener que *dubria* para conseguirlo, subraya que Carlos tiene que abrirse y navegar siguiendo un sendero trazado a través de un ambiente opaco y cambiante. Sus palabras ilustran como se ha involucrado tanto en un proceso desenredándose de las estructuras y relaciones que lo confinaban, así como trazando una ruta de vuelo hacia un futuro prefigurado. Entonces *dubriagem* significa que uno tiene que mantenerse alejado de los peligros sociales inmediatos y simultáneamente dirigir su propia vida, a través de un medio social cambiante e incierto, hacia mejores futuros posibles y oportunidades vitales. En palabras de Adilson:

---

[30] *Busca nha vida.*



> *¿Por qué te metiste en Aguentas?*
> Porque comprendí que ellos [las fuerzas gubernamentales] podrían proporcionarme mi día del cambio *[dia di seku]*...[31] Después… después de la guerra, si todo salía bien y nosotros ganamos, tendríamos algo... Si habías logrado un buen nivel, conseguirías dinero que te meterías a la bolsa, ellos te conseguirían un trabajo.
> *¿Dijeron ellos qué trabajo o solamente un trabajo?*
> Solamente trabajo, fuera, en algún lugar en el exterior.
> *Ah bueno, en otros estados. ¿A dónde querías ir?*
> A cualquier país a donde ellos pudieran enviarme.
> *¿En África o en Europa?*
> No, en Europa (Adilson).

El reclutamiento ofrecía –y ofrece– a Adilson una ruta de escape del estancamiento actual. A su edad de 34 años, es uno de los Aguentas más viejos que conozco, pero tratándose de alguien sin hogar propio, sin trabajo, sin mujer e incluso sin capacidad para cuidarse a sí mismo, se encuentra atrapado en la categoría de la juventud. Al lograr acceso a una red patrimonialista por la vía del reclutamiento, Adilson vio una oportunidad de cambiar su vida y de mejorar sus oportunidades. Vio la ocasión de reposicionarse socialmente y de emprender un proceso mediante el cual se convirtió en un ser social consiguiendo esa ausencia, que es lo más atesorado en Guinea Bisáu: ese espacio vacío que deja la migración (Pink, 2001: 103; Gable, 1995).

En lugar de estar atado a la avaricia o a la recompensa económica inmediata, o convertirse en un ejemplo radical de la naturaleza activa y determinada de la juventud en cuestión, la movilización militar está, en otras palabras, vinculada con la posible realización del ser social, algo que resulta muy claro en la siguiente cita de Paulo:

> Cuando la guerra tenía lugar en Prabis... mucha gente se fue a Prabis, mucha gente se fue para allá... Mientras estábamos allá [y] podíamos oír cómo se mataban unos a otros, nosotros podíamos escuchar cómo había una gue-

[31] Por *ellos*, se refiere a los dos, a los “poderosos” (*big men*) en el Gobierno y también a los oficiales de reclutamiento del Gobierno que eran mandados a los *bairrios* (barrios) *papel* y a otras áreas para convencer a los muchachos fuertes que entraran a Aguentas.



rra allí. Pues mientras nosotros estábamos allá pensábamos algo así como "somos listos, podemos ir y unirnos a las tropas. Nosotros podemos convertirnos en alguien grande rápidamente".

La cita anterior ilustra la evaluación táctica de las posibilidades presentes y futuras que se encuentran asociadas al acto del reclutamiento. Entrar al ejército para "ver por su vida", esto es, para mirar con claridad qué posibilidades tiene uno de movimiento y las posibles trayectorias, sería una descripción común de la motivación que hay detrás del ingreso a Aguentas. Sin embargo, la movilización de Paulo no debiera considerarse como una señal de que es una "*lose molecule*" (Kaplan en Richards, 1996), sino al contrario, como un ejemplo de la manera en que la juventud ha asumido el movimiento de las fuerzas sociales y ha navegado tácticamente en el espacio abierto por las estrategias de la guerra de otros, lo que en Guinea Bisáu es literalmente "*dubria*(r) con la vida de uno".[32] *No kai na dubria,* nosotros [los Aguentas] sentimos cuando tratamos de *dubria*r, dijo Paulo durante mi visita en otoño de 2003, y la mitad de los jóvenes reclutados para ingresar a Aguentas había caído en el campo de batalla. Así a pesar de que las tácticas de Paulo habían fallado horriblemente, su historia ofrecía una buena descripción de cómo un joven urbano procuró navegar la guerra como una coyuntura vital (Johnson-Hanks, 2002). Nos muestra que la movilización está dirigida tanto hacia lo *inmediato* como hacia lo *imaginado*, procurando una escapatoria de la muerte social de la juventud, aumentando las propias oportunidades de vida y tomando fuerza durante el proceso para convertirse en un ser social.

Así pues, la navegación está centrada en lo cercano y lo lejano, en un aquí y un allá (Certeau, 1988: 99). Cuando navegamos nos imaginamos y trazamos una ruta a través de terrenos sociales inestables, cruzando simultáneamente la próxima ola u obstáculo y negociando muchas otras más que se nos presentarán en el camino según la vía trazada.[33] De igual

---

[32] *Dubria ku vida.*

[33] Algunas otras perspectivas acerca de la praxis también han enfatizado esta orientación hacia lo que aún está por venir. La idea de un horizonte de Schutz se refiere, entre otras cosas, a una provincia de la acción (Schutz y Luckmann, 1995), mientras que la idea de proyecto y prospecto como protección (Husserl, 1964: 76) es similar a los aspectos prospectivos del imaginario social. La noción de Bourdieu de *illusio* como "una sensibilidad



manera, el involucramiento de los jóvenes en la guerra resulta menos desconcertante si no lo vemos solamente en relación con las gratificaciones inmediatas, sino que lo situamos en medio de una evaluación de necesidades inmediatas y futuras y de posibilidades relacionadas con un terreno cambiante e inestable. La navegación social nos permite, de esta manera, ver el camino por el que nos movemos en medio de cambiantes circunstancias sociales. Representa ese fenómeno de enfrentarse a un terreno que a la vez te enfrenta a ti mismo, o desde una perspectiva cinética, moverse en medio de un elemento que simultáneamente te mueve a ti.[34] Como tal, el concepto de la navegación social es particularmente apropiado para guiar la praxis en situaciones de cambio y perturbación, pues nos aleja de la falsa imagen de la planeación y la praxis como si se tratara de secuencias diferentes a lo largo de un movimiento trazado en campos estables.[35]

---

por el juego" está igualmente relacionada con "un futuro en construcción", y supone que "uno se coloca no donde está la pelota, sino donde estará [y que] uno se involucra no donde está la ganancia, sino donde se producirá" (Bourdieu, 1998: 79).

[34] Generalmente, el concepto de navegación parece estar relacionado con descripciones de la praxis en lugares inestables. Es así como Honwana (2000: 77), Johnson-Hanks (2002: 878) y Mertz (2002: 265) se refieren a la navegación en relación con los contextos de cambio social, pero desafortunadamente sin elaborar más el concepto. Sin embargo, tal elaboración puede encontrarse etnográficamente, como lo he mostrado mediante el concepto de *dubriagem*. Asimismo, la descripción de Trond Waage de cómo los jóvenes *se débrouillent* en Ngaoundere, Camerún, explica con mucho detalle, mediante la improvisación, cómo buscan sobrevivir y conseguir lo básico para sus existencias en un contexto opaco e incierto (Waage, 2002). Igualmente, ambos conceptos de *dubriagem* y de *débrouille* se asemejan a la praxis brasileña del *jeitinho*, que es "una manera de alcanzar una meta... utilizando... los propios recursos sociales y personales informales" (Barbosa, 1995: 36).

[35] Tal como yo utilizo el concepto, la navegación se concibe como un movimiento a partir de otro movimiento, y no como un movimiento dependiente del uso de algún mapa (Ingold, 2000). Si cambiamos la idea de mapa por la de "imaginario social", entonces la navegación es como un proceso que combinará la elaboración de un mapa y la búsqueda del camino, como si simultáneamente navegáramos lo inmediato y lo imaginado, esto es, el siguiente obstáculo, así como los muchos otros imaginados que se presentarán en nuestro camino hacia una meta distante. Cuando Ingold se considera obligado a añadir el adjetivo "terrestre" para referirse a la navegación por tierra, nos señala los problemas inherentes de su definición.



En otras palabras, para entender la movilización de los jóvenes de Aguentas, necesitamos relacionar sus involucramientos en la guerra con un espacio de mínimas oportunidades de vida al que están confinados, con el terreno social cambiante en el que habitan –así ha quedado demostrado al poner el foco en la conversión en un ser social– y la futura realización del ser social que ellos pretenden construir. Ya que se trata de una estratagema visualizada e inmediata para alcanzar la meta cuando simultáneamente se está moviendo el terreno social, el concepto de navegación social ofrece miradas profundas precisamente sobre el juego o la interacción entre las estructuras objetivas y la iniciativa subjetiva. Esto nos permite comprender aquellas tácticas oportunistas, a veces fatalistas, mediante las cuales los jóvenes luchan para ampliar sus horizontes de oportunidad en un mundo de conflicto, agitación y recursos reducidos o disminuidos, y así lograr entender las formas en que procuran navegar por redes y acontecimientos, dado que el terreno social donde sus vidas están incrustadas oscila entre la paz, el conflicto y (a veces) la guerra.

Conclusión

Todos navegamos nuestras vidas a lo largo de múltiples trayectorias para convertirnos en seres sociales (*social becoming*) relacionándolas con ideas culturalmente definidas, socialmente prescritas y/o deseadas de la personalidad. Lo que muestra el interés puesto en Aguentas y en los hombres jóvenes en Bisáu es que muchas ideas están arraigadas en las dinámicas generacionales. La conversión en un ser social está directamente relacionada con la generación. En este contexto, el concepto de juventud debe mirarse desde una perspectiva generacional, desde ambos ángulos, cómo los otros definen a los jóvenes y cómo ellos se definen a sí mismos. La juventud se define generacionalmente, no sólo cronológicamente. Y no debemos volver a la idea estática y compartimentalizada de las etapas de vida, sino poner atención a las dinámicas generacionales que nos permiten ver cómo los jóvenes visualizan y trazan sus trayectorias de vida, esforzándose por alcanzar la edad adulta y realizar su condición social (*social being*). Navegan sus vidas hacia un capital social, simbólico y económico de tal suerte que puedan escapar de la moratoria social de la juventud.

Lo que hemos visto, cuando ponemos nuestra atención en los Aguentas y en los jóvenes de Bisáu en general, es un grupo de agentes cuyas posibilidades y oportunidades de vida están extremadamente limitadas. Sin

embargo, constantemente intentan navegar en el terreno social en el cual están posicionados o situados procurando relacionar el movimiento del medio sociopolítico con las posibilidades y vínculos sociales cambiantes. Lo que pasa en situaciones de conflicto y guerra en Bisáu es que cuando éstas se militarizan, entonces las redes patrimoniales comienzan a movilizar a los jóvenes para defender sus intereses. Las redes, que anteriormente eran inaccesibles para la mayoría de los jóvenes, comienzan a ofrecer protección a sus clientes a cambio de defensa. Y dicho patrocinio clientelar ofrece a cambio posibilidades de futuro. Esto permite a los jóvenes comenzar a "ver por sus vidas" y evitar la muerte social, convirtiendo la movilización en un posible "día de cambios", un *dia di seku* que le abre al joven perspectivas y una escapatoria de la moratoria social. La movilización de los Aguentas es un ejemplo de cómo un joven, un muchacho urbano en Bisáu, consigue un balance entre la muerte social y las oportunidades violentas de vida.



Bibliografía

Abdullah, Ibrahim (1997). "Bush Path to Destruction: The Origin and Character of the Revolutionary United Front (RUF/SL)". *Africa Development*, vol. 22, núm. 3-4, pp. 45-76. https://doi.org/10.1017/S0022278X98002766

Argenti, Nicolas (1998). "Air Youth: Performance, Violence and the State in Cameroon". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 4, pp. 753-782. https://doi.org/10.2307/3034831

Bangura, Yusuf (1997). "Understanding the Political and Cultural Dynamics of the Sierra Leone War: A Critique of Paul Richards' *Fighting for the Rain Forest*". *Africa Development*, vol. 22, núm. 3-4, pp. 117-148.

Barbosa, Livia N. H. (1995). "The Brazilian Jeitinho: An exercise in national identity", en David J. Hess y Roberto A. DaMatta (ed.), *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderland of the Western World*. Nueva York: Columbia University Press.

Bauman, Zygmunt (1992). "Survival as a Social Construct", *Theory, Culture and Society*, vol. 9, núm. 1, pp.1-36. https://doi.org/10.1177/026327692009001002

Bayart, Jean-F. (1993) *The State in Africa: The Politics of the Belly*. Londres: Longman.



Bourdieu, Pierre (1986). "The Forms of Capital", en John. G. Richardson (ed.), *A Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education.* Westport: Greenwood Press.

— (1998). *Practical Reason: On the theory of action.* Cambridge: Polity Press.

Bucholtz, Mary (2002). "Youth and Cultural Practice", *Annual Review of Anthropology,* vol. 31, pp. 525-52. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085443

Certeau, Michel de (1988). *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.

Chabal, Patrick y Jean P. Daloz (1999). *Africa Works: Disorder as Political Instrument.* Oxford: James Currey.

Clausewitz, Carl M. von (1997). *On War.* Ware: Wordsworth.

Cole, Jennifer (2004). "Fresh Contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Inter- generational Transformation", *American Ethnologist,* vol. 31, núm. 4, pp. 573-88. https://doi.org/10.1525/ae.2004.31.4.573

Collier, Paul (2000). "Doing Well out of War: an Economic Perspective", en Mats Berdal y David Malone (ed.), *Greed and Grievance: economic agendas in civil wars.* Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Comaroff, John L. y Jean Comaroff (1999). "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist,* vol. 26, núm. 2, pp. 279-303. https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.2.279

Dahrendorf, Ralf (1979). *Life Chances: Approaches to Social and Political Theory.* Chicago: University of Chicago Press.

Douglas, Mary (1987). *How Institutions Think.* Londres: Routledge.

Duffield, Mark (1998)."Post-Modern Conflict: Warlords, Post-adjustment States and Private Protection", *Civil Wars,* vol. 1, núm. 1, pp. 65-102. https://doi.org/10.1080/13698249808402367

Durham, Deborah (2000). "Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Parts I and II", *Anthropological Quarterly*, vol. 73, núm. 3, pp. 113-20. https://doi.org/10.1353/anq.2000.0003

Eisenstadt, Shmuel N. (1964) [1956]. *From Generation to Generation: Age Groups and Social Structure.* Nueva York: Free Press.

Eisenstadt, Shmuel N. y Louis Roniger (1981). "The Study of Patron-Client Relations and Recent Development in Sociological Theory", en

Shmuel N. Eisenstadt y René Lemarchand (ed.), *Political Clientelism, Patronage and Development.* Londres: Sage.

Enzensberger, Hans M. (1994). *Civil War.* Londres: Granada Books.

Epstein, Jonathan S. (1998). *Youth Culture: Identity in a Post Modern World.* Malden: Blackwell.

Ferguson, James (1999). *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt.* Berkley: University of California Press. https://doi.org/10.1525/9780520922280

Fortes, Meyer (1969). *The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans Volta Tribe*. Londres: Oxford University Press.

— (1984). "Age, Generation, and Social Structure", en David E. Kertzer y Jennie Kieth (ed.), *Age and Anthropological Theory.* Londres: Ithaca.

Gable, Eric (1995). "The Decolonization of Consciousness: Local Sceptics and the Will to be Modern in a West-African Village". *American Ethnologist,* vol. 22, núm. 2, pp.242-57. https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.2.02a00020

Hage, Ghassan (2003). "Comes a Time We Are All Enthusiasm: Understanding Palestinian Suicide Bombers in Times of Exighophobia". *Public Culture*, vol. 15 núm. 1, pp. 65-89. https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-65

Hinkelammert, Franz J. (1993). "The Crisis of Socialism and the Third World", *Monthly Review: An Independent Socialist Magazine*, vol. 45, núm. 3, pp. 105-114. https://doi.org/10.14452/MR-045-03-1993-07_5

Honwana, Alcinda (2000). "Innocents ou coupables? Les enfants-soldats comme acteurs tactiques", *Politique Africaine,* vol. 80, pp. 58-79. https://doi.org/10.3917/polaf.080.0058

Husserl, Edmund (1964). *Phenomenology of Internal Time-consciousness.* Bloomington: Indiana University Press.

Hydén, Goran (1983). *No Shortcuts to Progress.* Londres: Heinemann Educational.

Ingold, Tim (2000). "To Journey along a Way of Life: Maps, Wayfinding and Navigation", en Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill.* Londres: Routledge.

Johnson-Hanks, Jennifer (2002). "On the Limits of Life-Stages in Ethnography: Towards a Theory of Vital Conjunctures". *American An-*





thropologist, vol. 104, núm. 3, pp. 865-80. https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.865

Jones, Gill y Claire Wallace (1992). *Youth, Family and Citizenship.* Buckingham: Open University Press.

Kaldor, Mary (1999). *New & Old Wars: Organised Violence in a Global Era.* Cambridge: Polity Press.

Lourenço-Lindell, Ilda (1996). "How Do the Urban Poor Stay Alive? Modes of Food Provisioning in a Squatter Settlement in Bissau", *African Urban Quarterly*, vol. 11, núm. 2, pp. 163-68.

— (2002). *Walking the Tight Rope: Informal Livelihoods and Social Network in a West African City.* Stockholm: Studies in Human Geography, Stockholm University. Recuperado de http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A189997&dswid=7027, consultado el 12 de enero de 2021.

Mannheim, Karl (1952). *Essays on the Sociology of Knowledge.* Londres: Routledge.

Meillassoux, Claude (1981). *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community.* Cambridge: Cambridge University Press.

Merton, Robert. K. (1968). *Social Theory and Social Structure.* Nueva York: Free Press.

Mertz, Elizabeth (2002). "The Perfidy of the Gaze and the Pain of Uncertainty", en Carol J. Greenhouse, Elizabeth Mertz y Kay B. Warren (ed.), *Ethnography in Unstable Places: Everyday lives in the context of dramatic social change.* Durham: Duke University Press.

Mitchell, J. Clyde (1969). "The Concept and Use of Social Networks", en J. Clyde Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations: Analyses of personal relationships in Central African towns.* Manchester: Manchester University Press.

O'Brien, Donal Cruise (1996). "A Lost Generation? Youth, Identity and State Decay in West Africa", en Richard P. Werbner y Terence Ranger (ed.), *Postcolonial Identities in Africa.* Londres: Zed Books.

Olwig, Karen F. (2000). "Generations in the Making: The role of children". Ponencia presentada en la 6ª Conferencia bienal de la EASA, Cracovia.

Olwig, Karen. F. y Eva Gulløv (2004). "Towards an Anthropology of Children and Place", en Karen F. Olwig y Eva Gulløv (ed.), *Children's Places: Cross-Cultural Perspectives.* Londres: Routledge.

Pink, Sarah (2001). "Sunglasses, Suitcases, and Other Symbols: Creativity and Indirect Communication in Festive and Everyday Performance", en Joy Hendry y Conrad W. Watson (ed.), *An Anthropology of Indirect Communication*. Londres: Routledge.

Peters, Krijn y Paul Richards (1998). "'Why We Fight': Voices of Youth Combatants in Sierra Leone", *Africa*, vol. 68, núm. 2, pp. 183-210. https://doi.org/10.2307/1161278

Reed-Danahay, Deborah (1996) *Education and Identity in Rural France.* Cambridge: Cambridge University Press.

Reno, William (1998). *Warlord Politics and African States.* Boulder: Lynne Rienner.

— (2000). "Clandestine Economies, Violence and States in Africa", *Journal of International Affairs*, vol. 53, núm. 2 pp. 433-451.

Richards, Paul (1996). *Fighting for the Rain Forest: War, Youth & Resources in Sierra Leone.* Portsmouth: Heinemann.

Sahlins, Marshall (1974). *Stone Age Economies.* Londres: Tavistock Publications.

Schutz, Alfred y T. Luckmann (1995). *The Structures of the Life-World.* Evanston: Northwestern University Press.

Seekings, Jeremy (1993). *Heroes of Villains? Youth politics in the 1980s.* Johannesburg: Raven Press.

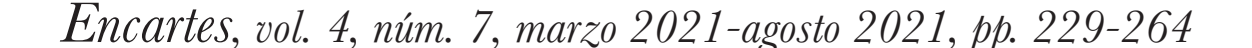
— (1996). "The Lost Generation: South Africa's Youth Problem in the Early 1990s", *Transformations,* vol. 29, pp. 103-125. Recuperado de http://transformationjournal.org.za/wp-content/uploads/2017/03/trans029007.pdf , consultado el 15 de enero de 2021.

Stephens, Sharon (1995). "Children and the politics of culture in Late Capitalism", en Sharon Stephens (ed.), *Children and the Politics of Culture.* Princeton: Princeton University Press.

Turner, Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Nueva York: Ithaca.

Utas, Mats (2003). "Sweet Battlefields: Youth and the Liberian Civil War". Tesis de doctorado en Antropología Cultural. Uppsala: Universidad de Uppsala, Departamento de Antropología Cultural y Etnología. Recuperado de https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:163000/FULLTEXT01.pdf, consultado el 12 de enero de 2021.

Vigh, Henrik E. (2003). "Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Bissau". Tesis de doctorado en Antropología. Copenhagen: Universidad de Copenhagen, Departamento de Antropología.





Waage, Trond (2002). "*Chez nous on se débrouille." Om å håndtere uforutsigtbarhet: Fortellinger fra syv ungdomsmiljoer i den polyetniske byen Ngaoundiri i Nord-Kamerun*. Disertación de doctorado en Antropología Visual. Tromso: Universidad de Tromso.

Wulff, Helena (1994). "Ungdomskultur i Sverige", *FUS-rapport,* núm. 6, pp. 127-141. Stokholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

— (1995) "Introduction. Introducing Youth Culture in Its Own Right: The State of the Art and New Possibilities", en Vered Amit-Talai y Helena Wulff (ed.), *Youth Cultures: A cross-cultural perspective.* Londres: Routledge.

Henrik E. Vigh obtuvo su doctorado en Antropología en la Universidad de Copenhagen. Actualmente es investigador del Centro de Rehabilitación e Investigaciones para las Víctimas de la Tortura en Copenhagen. Sus investigaciones se ocupan de las trayectorias juveniles en áreas de conflicto tanto en África Occidental como en Europa; así, recientemente se ha interesado en el estudio de las migraciones de indocumentados africanos en Europa y de las redes que desarrollan para sobrevivir y en las que quedan atrapados.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

PERFORMANCE FEMINISTA "UN VIOLADOR EN TU CAMINO". EL CUERPO COMO TERRITORIO DE RESISTENCIA Y SUBVERSIVA RESIGNIFICACIÓN

FEMINIST PERFORMANCE "UN VIOLADOR EN TU CAMINO (A RAPIST IN YOUR WAY)". THE BODY AS A TERRITORY OF RESISTANCE AND SUBVERSIVE RESIGNIFICATION

Kenia Ortiz Cadena*

Resumen: La *performance* "Un violador en tu camino" surge en Chile a finales de 2019, y luego se reproduce en cerca de trescientas ciudades de todos los continentes. En este artículo se contextualiza la *performance* considerando el feminismo y el arte feminista, movimientos significativos por su capacidad de acción. Después se examina su narrativa a la luz del pensamiento de Segato y otras autoras, quienes han mostrado cómo la violencia sexual está asociada con una estructura de poder patriarcal. Finalmente, se analiza esta manifestación considerando su carácter performativo, cuya expresión hace del cuerpo un territorio de resistencia y resignificación, retomando las ideas de Turner y Butler sobre la *performance* como un "drama social" *liminoid* y antiestructura.

Palabras claves: Violencia contra las mujeres, patriarcado, feminismo, cuerpo, *performance*.

FEMINIST PERFORMANCE "UN VIOLADOR EN TU CAMINO (A RAPIST IN YOUR WAY)". POETRY IN THE BODY AS A GROUND FOR RESISTANCE AND SUBVERSIVE RESIGNIFICATION

Abstract: The performance "Un violador en tu camino" was created in Chile in late 2019 and it was later reproduced in nearly 300 cities across all continents. This article contextualizes the performance considering feminism and feminist art as significant movements, due to their ability of action. We then examine the

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 265-291
Recepción: 6 de mayo de 2020 • Aceptación: 8 de agosto de 2020
https://encartes.mx





narrative of the performance under the eye of Segato and other authors that have shown how sexual violence is related to a patriarchal power structure. Finally, this manifestation is analyzed, given its performative nature, the expression of which turns the body into a ground for resistance and resignification, revisiting ideas by Turner and Butler on the performance as a *liminoid*, anti-structural and "social drama".

Keywords: Violence against women, patriarchy, feminism, body, performance.

El patriarcado es un juez,
que nos juzga por nacer
y nuestro castigo
es la violencia que no ves.
El patriarcado es un juez,
que nos juzga por nacer
y nuestro castigo
es la violencia que ya ves.
Es femicidio.
Impunidad para mi asesino.
Es la desaparición.
Es la violación.
Y la culpa no era mía, ni dónde
estaba, ni cómo vestía.
Y la culpa no era mía, ni dónde
estaba, ni cómo vestía.
Y la culpa no era mía, ni dónde
estaba, ni cómo vestía.
Y la culpa no era mía, ni dónde
estaba, ni cómo vestía.
El violador eras tú.
El violador eres tú.
Son los pacos.
Los jueces.
El estado.
El presidente.
El estado opresor es un macho
violador.
El estado opresor es un macho
violador.
El violador eras tú.
El violador eres tú.
Duerme tranquila, niña inocente,
sin preocuparte del bandolero,
que por tu sueño dulce y sonriente
vela tu amante carabinero.
El violador eres tú.
El violador eres tú.
El violador eres tú.
El violador eres tú.

Letra de la *performance* "Un violador en tu camino", Colectiva LASTESIS (2019a, 2019b)

INTRODUCCIÓN

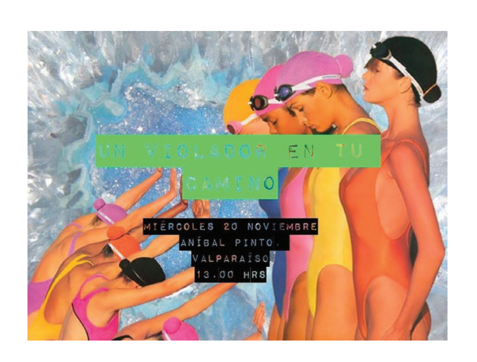
La performance "Un violador en tu camino" surgió de la colectiva chilena LASTESIS como parte de una obra artística más extensa sobre la violación, pero su presentación se vio interrumpida por el estallido social ocurrido en Chile en octubre de 2019. En este contexto, la colectiva reali-



zó una adaptación de la obra artística, interviniendo con cuerpo y voz la plaza Aníbal Pinto de Valparaíso el 20 de noviembre, como protesta por las violaciones de los derechos de las mujeres perpetradas durante la crisis política (ver ilustración 1).[1]

Durante el día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, el 25 de noviembre, las mujeres ocuparon la Plaza de Armas de Santiago y diversos puntos de esta ciudad para evidenciar y denunciar a través de la *performance* la violencia a la que estaban siendo sometidas por parte de las instituciones del Estado chileno (ver ilustración 2).[2] Semanas antes había aparecido muerta la mimo Daniela Carrasco, después de ser detenida por los carabineros, y también había generado gran conmoción el asesinato de la fotoperiodista Albertina Martínez Burgos en Santiago, quien había cubierto la represión de las manifestaciones los últimos meses.

Ilustración 1
Cartel para convocar a la primera *performance*



Fuente: https://www.instagram.com/p/B5EfiHcFyQj/?igshid=fu9dqxr9isza, consultado el 15 de enero de 2021.

Ilustración 2
Cartel para convocar a la segunda *performance* en el día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer



Fuente: https://www.instagram.com/p/B5Nl542FjmR/, consultado el 15 de enero de 2021.

[1] Ver el video de la *performance* en https://youtu.be/9sbcU0pmViM, consultado el 15 de enero de 2021.

[2] Ver el video de la *performance* en https://www.instagram.com/p/B5TzGYlFqen/, consultado el 15 de enero de 2021.

Más tarde, la *performance* habitó las calles de Chile en varias ocasiones para exigir la renuncia de autoridades por las violaciones de los derechos humanos de mujeres durante el estallido social. El 3 de diciembre las mujeres mayores de 40 años realizaron un acto de contraocupación a las puertas del Estadio Nacional, recinto que fuera utilizado como centro de detención y tortura durante la dictadura militar de Pinochet.

En este contexto, LASTESIS convocaron a una acción global para reproducir la *performance* el 29 de noviembre, y tuvieron eco en cerca de trescientas ciudades de todos los continentes durante esta jornada y en días posteriores (ver ilustración 3). En América las mujeres intervinieron las calles en prácticamente todos los países. En Europa la *performance* se dio simultáneamente en Alemania, Austria, Bélgica, Chipre, Eslovaquia, España, Finlandia, Francia, Grecia, Irlanda, Italia, Países Bajos, Polonia, Portugal, Reino Unido, República Checa, Suecia, Suiza y Turquía (ver ilustración 4).



Ilustración 3
Convocatoria para realizar la *performance* en todo el mundo

Fuente: https://www.instagram.com/p/B5X2BJ2lJ4H/, consultado el 15 de enero de 2021.



Ilustración 4
Mujeres en Bilbao interpretan la *performance* el 19 de diciembre de 2019

Fuente: https://www.ecuadoretxea.org/mas-de-un-millar-de-mujeres-replican-en-bilbao-la-accion-un-violador-en-tu-camino-las-tesis/, consultado el 15 de enero de 2021.



En Asia, "Un violador en tu camino" se escuchó en India, Israel, Japón, Kurdistán y Líbano. En África las mujeres ocuparon las calles de Kenia, Marruecos, Mozambique y Túnez. Y en Oceanía los cuerpos femeninos se expresaron en Australia y Nueva Zelanda.[3] La letra de la *performance* fue traducida al mapuche, quechua, japonés, portugués, griego, hebreo, italiano, vasco, catalán, gallego, asturiano, alemán, hindi, francés, inglés, turco, árabe e incluso al lenguaje de señas, entre otros.[4]

La narración de la *performance* tuvo algunas adaptaciones o fue acompañada de consignas propias, de acuerdo con el contexto de cada país. En la India las mujeres incorporaron estrofas para dar cuenta de las particularidades de su sistema patriarcal: "en el nombre de la casta, en el nombre de la religión, desaparecemos, somos explotadas, llevamos la peor parte de la violación y la violencia en nuestros cuerpos" (EFE, 2019). En la versión brasileña la parte dedicada a los carabineros muestra la indefensión de las niñas incluso en sus hogares y bajo la supuesta protección del Estado. Además en un verso se exigió "justicia para Marielle Franco", socióloga feminista, política brasileña y militante de los derechos humanos con una importante labor en las *favelas*, que fue asesinada por agentes del Estado el 14 de marzo de 2018 (Ruge, 2019).

En México la penúltima parte de la narrativa fue modificada: "Duerme tranquila, niña inocente, sin preocuparte del bandolero, que por tus sueños, dulce y sonriente, hacemos arte callejero". En diversas ciudades del país se sumaron consignas tales como: "El Estado no me cuida, me cuidan mis amigas"; "Abajo el patriarcado que va a caer, que va a caer, arriba el feminismo que va a vencer, que va a vencer"; "Tiemblen, tiemblen los machistas, que América Latina será toda feminista" (ver ilustración 5). En este país, en Ciudad Juárez, las mujeres salieron a la calle por enésima ocasión para evidenciar la estructura de poder que opera detrás de los múltiples feminicidios en su localidad y denunciar la complicidad de las autoridades de gobierno: "Es la chota, la UACJ, la Fiscalía, el Estado

---

[3] Para mayor información sobre las ciudades donde se realizó la *performance* y ver los videos correspondientes, consultar el *Mapa mundial de ciudades donde se realizó la* performance *"Un violador en tu camino"*, recuperado de http://u.osmfr.org/m/394247/, consultado el 15 de enero de 2021.

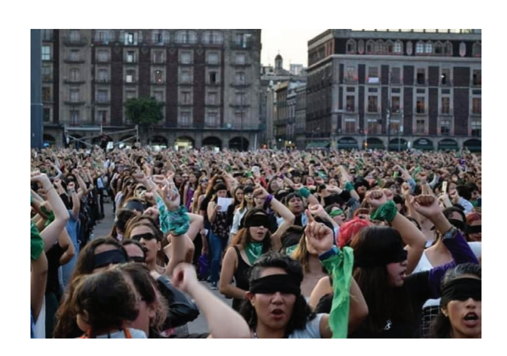
[4] Ver versión mapuche (La Tercera, 2019) en https://youtu.be/xwiAlqPDaYg, consultado el 15 de enero de 2021.



feminicida, es Corral y Cabada", en alusión a la policía, las instituciones universitarias donde se llevan a cabo prácticas de acoso, el alcalde y el gobernador del estado (Martínez, 2019). En Guadalajara la *performance* se realizó frente a Palacio de Gobierno y en recintos universitarios como la Feria Internacional del libro (FIL), que es organizada por la Universidad de Guadalajara, y en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, en ambos casos para evidenciar el acoso sexual que las estudiantes experimentan en estos espacios.[5]

Ilustración 5
"Un violador en tu camino" en la ciudad de México el 29 de noviembre de 2019

Fuente: https://www.instagram.com/p/B5iGwFHgNdc/?igshid=ai-0r0o9zzdvi



En Marruecos la letra de la *performance* se orientó hacia la libertad del cuerpo, se hizo hincapié en luchar por los derechos individuales de las mujeres, la despenalización de la interrupción del embarazo y de las relaciones sexuales fuera del matrimonio (Barranco, 2020). Las mujeres salieron a las calles para expresar con sus cuerpos y con sus voces.

En la mayoría de los países donde las mujeres ocuparon las calles con la *performance* hubo reacciones. Entre éstas destaca lo ocurrido en Turquía, donde fueron detenidas siete activistas en Estambul, al ser acusadas por la fiscalía turca de "ofensa al Estado". Y como protesta ante lo ocurrido, pasados unos días un grupo de diputadas entonó "Un violador en tu camino" en la Asamblea Nacional de Turquía, mientras otras mostraban fotografías de mujeres asesinadas por sus parejas (NIUS, 2019). Posteriormente, cientos de mujeres volvieron a dar vida a la *performance* en la Plaza del Bósforo de Estambul, sin que esta vez la policía interviniera (Cooperativa, 2019).

[5] Ver los videos de la intervención disponibles en la versión digital de este artículo: https://encartesantropologicos.mx/ortiz-performance-feminista-violador-camino

¿Quién soy yo?
Yo soy el pilar y el cimiento, ¡libre!
Libre con mi conciencia y en mis pensamientos.
Libre en mi corazón y en mi cuerpo.
¿Y quién eres tú para mandarme?, ¡libre!
Responsable, capaz, entera y completa.
¿Y quién eres tú para menospreciarme?
Violador abusador, yo soy poderosa.
¡Y el violador eres tú!
¡Y el violador eres tú, y tú, y tú!
Es la justicia, la policía, el poder, el Estado.
No me importa esta justicia,
y no me importa el gobierno,
¿dónde está esa justicia?, quieren que viva en coma.
¡Libre!
Escúchame opresor, ¡escúchame!
Escúchame juez, ¡escúchame!
Escúchame mandatario, ¡escúchame!
Yo soy la que elige, ¡libre, libre, libre!
Yo soy la que elige y no ustedes, ¡ustedes!
Yo soy la que elige, ¡libre, libre, libre!
Yo soy la que elige y no ellos, ¡ellos!
¡Libre!
Libre con mi cuerpo y mi ropa.
Libre con mi vida.
¿Y tú quién eres para prohibirme?
Violador abusador, yo soy poderosa.
¡Y el violador eres tú, y el violador eres tú!
¡El violador eres tú, tú, y tú!

Fuente: Barranco (2020).

La narrativa de la *performance* se inspiró en las reflexiones teóricas de Rita Segato (2016), quien ha señalado cómo la violencia patriarcal, misógina y homofóbica se revela como síntoma de nuestra era. Y ante esta expresión de la violencia, la *performance* tuvo una presencia importante a nivel mundial, porque contiene una narrativa que es transversal a todos los contextos y con la cual se identifican las mujeres independientemente de su nacionalidad. Además, la intervención, por su enunciación performativa, hace del cuerpo un territorio de resistencia y resignificación. Y en el ámbito global configura una *communitas* espontánea de mujeres en oposición a la red de corporaciones económicas y políticas, que según señala Segato (2016), ejercen sistemáticamente la violencia física sobre ellas.

Para el desarrollo de este trabajo, primero se sitúa la intervención "Un violador en tu camino" en el feminismo y el arte feminista, movimientos



significativos por su crítica estructural al sistema de poder patriarcal y su singular capacidad de acción. Posteriormente, se examina la narrativa de la *performance* a la luz del pensamiento de Segato y otras autoras que han mostrado cómo la violencia sexual o el control del cuerpo femenino o feminizado está asociado a esta estructura de poder patriarcal. Finalmente, se analiza esta manifestación considerando su carácter performativo, cuya expresión hace del cuerpo un territorio de resistencia y resignificación, retomando la idea de *performance* de Turner (1982, 2007) y Butler (1988, 2002) como un "drama social" *liminoid* y antiestructura. Se mostrará también cómo la reunión de las mujeres, al dar vida a la *performance*, crea una *communitas* espontánea, que hace de los cuerpos singulares una concatenación de cuerpos colectivos a escala global, articulando el territorio íntimo con el colectivo.[6]

La *performance* en el mar feminista

Las luchas políticas de las mujeres han tenido una expresión importante desde el siglo XVIII, con su acento a partir de 1850. La iniciativa de LASTESIS y su circulación en diversas partes del mundo se inscribe en este proceso histórico, con particular presencia en las olas feministas contemporáneas por su crítica y rompimiento con el Estado.

En el mar feminista se suelen identificar tres grandes olas, con las reconocidas limitaciones que cualquier categorización implica. La primera ola abarca la movilización en torno al sufragio femenino, se extiende desde

[6] Este trabajo es un estudio cualitativo, de carácter descriptivo. Se recabaron los datos empíricos mediante participación observante en las dos principales *performances* en Guadalajara, México –una frente a Palacio de Gobierno el día 30 de noviembre y la otra en la Feria Internacional del Libro el 6 de diciembre de 2019–, así como en sucesivas marchas y manifestaciones feministas donde la *performance* ha sido utilizada como un recurso expresivo. En esos momentos se recabaron testimonios de manera informal, se tomaron fotografías y videos. También se hizo una indagación en 66 fuentes electrónicas, integradas por páginas, periódicos y revistas. Para validar la veracidad de estas fuentes, se contrastó su información con la proporcionada en las redes sociales de LASTESIS y de otras colectivas feministas a través del *Mapa mundial de ciudades donde se realizó la performance "Un violador en tu camino"* (Umap, 2019). Dicho mapa se construyó con la participación de todas estas colectivas y en él se pueden consultar sus cuentas en redes sociales como Instagram, YouTube y Facebook.

la Convención de Seneca Falls de 1848 hasta el establecimiento del voto en Estados Unidos, en 1920. La segunda ola se eleva con los movimientos radicales de los años 60, cuyas luchas consideraban que el sufragio había sido una meta política estrecha, en especial cuando la comparaban con su aspiración de realizar una transformación profunda de la sociedad. La tercera ola, que surge a partir de los 90, centra su crítica en el universalismo de las propuestas de las feministas de los sesenta, que postulaban como deseable un modelo único de liberación femenina surgido entre mujeres blancas, urbanas, heterosexuales y de clase media. Las mujeres de la tercera ola han resaltado que tal perspectiva pasó por alto la especificidad cultural del Sur Global y las identidades no heterosexuales y binarias, así como las diferencias socioeconómicas (Cano, 2018).

"Un violador en tu camino" se eleva entre la segunda y tercera ola: retomando las consignas sobre la libertad del cuerpo y haciendo evidente la violación sexual que desde los años sesenta ya se denunciaba en el movimiento feminista; pero en ella también existe una clara crítica y ruptura respecto de la política del Estado. Tal postura, que implica la denuncia de las estructuras del poder patriarcal, incluyendo al Estado, se ha ido cristalizando desde los años sesenta en el movimiento feminista, producto de la observación y las experiencias acumuladas.

Pero también la *performance* se inscribe en una serie de acciones de un movimiento identificado como arte feminista en América Latina, que tuvo su gestación en el contexto de la segunda ola feminista y se ha extendido hasta la tercera, y que incluye a una cantidad considerable de colectivas de artistas independientes. Este movimiento se ha caracterizado por denunciar "las dictaduras militares, la desaparición de personas, los gobiernos antidemocráticos, la pobreza y precariedad de las poblaciones, la persecución a las disidencias sexuales y la violencia extrema contra las mujeres" (Red Conceptualismos del Sur en Milano, 2016: 166), "al tiempo que han colaborado en visibilizar el goce, la sexualidad y el placer como estrategia política de recuperación de nuestros cuerpos" (Milano, 2016: 166).

Y de acuerdo con el análisis que hace Mayer (2009) –referente y precursora de la *performance*, fundadora de Polvo de Gallina Negra, una de las colectivas pioneras del arte feminista en México y América Latina– este movimiento ha ayudado a minar al patriarcado sutil y paulatinamente a través de: a) la visibilización de las mujeres artistas; b) la representación de las experiencias y/o problemáticas de éstas; c) el cuestionamiento y la



desarticulación de los conceptos tradicionales de género; y d) el desarrollo de nuevas formas de pensar la relación entre arte y política, hacia un arte que no sólo busca representar la realidad en el ámbito de lo simbólico, sino que pretende intervenirla. Como veremos, la *performance* "Un violador en tu camino" ha contribuido a desarticular al patriarcado a través de todos estos aspectos. Pero a diferencia de la mayoría de las acciones de arte feminista, que dadas sus fuertes temáticas y su intervención crítica se ven limitadas a intervenir en determinados espacios, esta *performance* tuvo una extraordinaria circulación en todos los continentes, por las razones que se explican en los dos siguientes apartados.

La *performance* impulsada por LASTESIS se suma a las múltiples acciones dentro del movimiento feminista, incluso el acto en sí mismo no habría tenido la misma representación simbólica y capacidad política fuera de la mar feminista. Sin embargo, la intervención también refleja las características propias de las acciones feministas: es un acto espontáneo que responde a una coyuntura particular, pero al mismo tiempo es antiestructura por contribuir a minar al sistema patriarcal; invierte lo normativo a lo lúdico y corporal; resignifica a las mujeres y crea sentidos comunitarios, elementos se describen más adelante.

Cada acción del feminismo se enriquece de las otras acciones, muestra de ello son las propias sucesiones de las olas feministas, pero también el feminismo existe y cobra identidad gracias a estas diferentes incursiones. "Un violador en tu camino" ha inspirado a muchas colectivas y artistas feministas para dar vida a otras intervenciones artísticas; pero también se ha convertido en una especie de "himno" feminista en el ámbito mundial, sus versos se escuchan en las marchas y en los actos de protesta.

A poco más de un año de haberse realizado la primera *performance* en Chile, LASTESIS mantienen una actividad importante, tienen una presencia relevante en su país y en todo el mundo; en Instagram cuentan con más de 300 mil seguidores y han emprendido acciones conjuntas con otras colectivas, como las Pussy Riot de Rusia, con quienes crearon el "Manifesto Against Police Violence".[7] El 12 de junio de 2020 los carabineros chilenos interpusieron una demanda en contra de la colectiva, acusándola de amenazas contra la institución y de menoscabar su imagen. Tres meses

---

7 El video puede verse en https://youtu.be/UPfcb9aTcl0, consultado el 15 de enero de 2020.

después, la revista *Time* incluyó a LASTESIS entre las cien personalidades más influyentes de 2020, por considerar que su *performance* fue un factor de cambio a escala mundial.

La narración: expresión sobre las máximas consecuencias del sistema patriarcal

La narración de la *performance* parte de la identificación del patriarcado como "un juez que nos juzga por nacer" y nos condena a la violencia, y luego se describe al Estado como "represor" y "macho violador". El patriarcado, tal como indican Lerner (1990) y Segato (2016), es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad, no obstante, con el establecimiento del capitalismo y los Estados naciones, esta figura se formaliza y logra su consolidación con el proceso colonizador.

Según señala Lerner (1990), con la revolución agrícola la explotación del trabajo humano y la explotación sexual de las mujeres quedaron ligadas; los sistemas de parentesco tendieron a pasar de la matrilinealidad a la patrilinealidad y surgió la propiedad privada. Y la primera apropiación de propiedad privada consistió en la apropiación del trabajo reproductor de las mujeres, lo cual se formaliza con el desarrollo del capitalismo. Al respecto, Federici (2018) sostiene que la caza de brujas en Europa, que alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630, se desarrolló como un mecanismo para controlar el cuerpo de las mujeres por parte del Estado y así constituir el sistema capitalista. Se despojaron de los saberes sobre fertilidad a las mujeres y se institucionalizaron, en beneficio del control de la natalidad, la creación de la fuerza de trabajo y la acumulación originaria. Es así que "la división sexual del trabajo fue sobre todo una relación de poder..., un inmenso impulso a la acumulación capitalista" (p. 206).

Segato identifica un vínculo entre el patriarcado y el proceso colonial, circunstancia que favoreció la consolidación de las estructuras de poder del primero. Según esta autora, las agencias de las administraciones coloniales se vincularon con los hombres conquistados, ya que el patriarcado les confería las atribuciones de la caza, el contacto con las aldeas, parlamentar o guerrear. Sin embargo, la posición masculina ancestral se ve transformada "por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad" (Segato, 2016: 115). Así como ocurre la emasculación de los mismos hombres en el frente blanco, que les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos al domi-



nio soberano del colonizador, también este proceso "es *violentogénico*, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculina en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo" (Segato, 2016: 116).

A diferencia de Lerner (1990) y Segato (2016), Lugones (2014) considera que en algunas sociedades precoloniales, como entre los yorubas, no existía el patriarcado. Para esta autora el sistema de género se consolidó con el avance de los proyectos coloniales y con la instauración de la modernidad. Según Lugones (2014), el sistema moderno-colonial de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscuro. El lado visible de la colonialidad construye hegemónicamente las relaciones de género; define el dimorfismo biológico, el heterosexualismo y el patriarcado; de hecho, constituye el significado mismo de "hombre" y "mujer" en el sentido moderno. Mientras que el lado oculto del sistema de género en la colonia y hasta la actualidad ha sido completamente violento; los cuerpos diversos y racializados "fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral" (p. 71).

Federici (2018), Segato (2016) y Lugones (2014) coinciden al señalar que la estructura de poder patriarcal se consolidó durante la colonia y se ha extendido hasta el momento, arrastrando consigo el yugo de la violencia contra las mujeres. Incluso, según señala Segato (2016), en las guerras contemporáneas que se caracterizan por sus bajos niveles de formalización, parece estar difundiéndose una convención: la afirmación de la capacidad letal de las facciones antagónicas en "la escritura en el cuerpo de las mujeres" (p. 61). Según nos muestra la autora, la violación pública y la tortura de las mujeres representa

> la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer, y el cuerpo femenino o feminizado es el propio campo de batalla en el que se clavan las insignias de la victoria y se significa en él, se inscribe en él, la devastación física y moral del pueblo, tribu, comunidad, vecindario, localidad, familia, barriada o pandilla que ese cuerpo femenino, por un proceso de significación propio de un imaginario ancestral, encarna (Segato, 2016: 80, 81).

Segato hace una distinción entre la violencia de orden personal (crímenes interpersonales, domésticos y de agresores seriales) y los casos don-

de la violencia de género involucra necesariamente tratamiento cruel y letalidad. Tales agresiones, según señala la autora, representan "femi-geno-cidios", por ser ataques a mujeres con intención de letalidad y deterioro físico, en contextos de impersonalidad, en los cuales los agresores son un colectivo organizado. Es así que los cuerpos pasan a ser el territorio. El poder actúa directamente sobre el cuerpo femenino, "es posible decir que los cuerpos y su ambiente espacial inmediato constituyen tanto el campo de batalla de los poderes en conflicto como el bastidor donde se cuelgan y exhiben las señas de su anexión" (Segato, 2016: 69, 70).

En este contexto de violencia estructural existe una captura del campo criminal por el Estado, particularmente en América Latina. Según indica Segato, "el crimen y la acumulación de capital por medios ilegales dejó de ser excepcional para transformarse en estructural y estructurante de la política y de la economía" (2016: 76). El aparato de Estado y su territorio son interceptados por nuevas realidades jurisdiccionales (empresarial-corporativas, político-identitarias, religiosas, bélico-mafiosas), "que secuestran para sí una influencia importante en la toma de decisiones y en el acceso a recursos" (Segato, 2016: 68).

En consecuencia, según esta autora (2016), no podemos entender la violencia como dispersa, esporádica y anómala: "tenemos que percibir la sistematicidad de esta gigantesca estructura que vincula elementos aparentemente muy distantes de la sociedad y atrapa a la propia democracia representativa" (Segato, 2016: 75). La narrativa de "Un violador en tu camino" encuentra su voz en los planteamientos de Segato (2016), Lerner (1990), Federici (2018) y Lugones (2014), ya que da cuenta de la sistematicidad de esa estructura gigantesca y sus repercusiones.

"Un violador en tu camino" es una expresión sobre las máximas consecuencias a las que el sistema patriarcal ha llevado a las mujeres. La narración también evidencia el entramado de este sistema. *El patriarcado* ha jugado históricamente el papel de *juez*, imponiendo su violencia estructural a las mujeres, como un *castigo* desde el nacimiento. *El feminicidio, la violación, la desaparición*, reconocidos en los versos de LASTESIS, forman parte de la violencia expresiva, de una guerra que encuentra en el cuerpo de las mujeres el territorio para imponer su poder (Segato, 2016).

El *Estado opresor* y *macho violador* se ha configurado históricamente como parte de este sistema de poder patriarcal y colonialista (Federici, 2018; Lugones, 2014; Segato, 2016). En este proceso se ha marginado a la mu-



jer; las estructuras de poder patriarcal han creado una subalteridad que involucra a las mujeres, a los cuerpos diversos o disidentes, y con mayor acento a las mujeres negras e indígenas, racializando sus cuerpos (Lugones, 2014). Además, el Estado ha impulsado un sistema económico que se ha valido de la explotación del cuerpo de la mujer, de su capacidad reproductiva, para la acumulación del capital (Federici, 2018).

Impunidad para mi asesino, el grito compartido en la *performance*, evidencia el entramado de corrupción y la captura del campo criminal por el Estado, haciendo partícipes de este proceso a "los pacos, los jueces y el presidente" (Segato, 2016). La estrofa "duerme tranquila, niña inocente, sin preocuparte del bandolero, que por tu sueño dulce y sonriente vela tu amante carabinero" es una cita del himno de los carabineros de Chile, tomada por LASTESIS para evidenciar irónicamente su contradicción con la realidad.

Ante la violencia expresiva, firmada en la piel de las mujeres como una señal del patriarcado, las mujeres responden con un mensaje claro: "el violador eres tú", con una frase que identifica al atacante públicamente, su identidad y su forma de operar, poniendo en evidencia la complicidad entre la estructura del Estado –policía, jueces, presidente– y el patriarcado. La narrativa de las mujeres en los contextos donde se dio vida a la *performance* es una mirada sobre su espacio inmediato, una denuncia sobre las formas específicas en las que opera esta complicidad.

Las voces de las mujeres en la *performance* son una forma de visibilizar la violencia, una muestra de que se identifica y se entiende este fenómeno estructuralmente. En los versos las mujeres expresan su reconocimiento, su percepción y sus sentimientos más profundos sobre algo que las aqueja en conjunto. Contrario a la venda negra en los ojos que portan las mujeres en la coreografía, en el acto performático activan una mirada sobre su espacio inmediato, haciendo posible así un acto poético (Milano, 2016).

La *performance* también se expresa como un viaje de liberación para la mujer. Las mujeres ocupan el espacio público del que han sido históricamente marginadas y se posicionan políticamente: "la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía", "el violador eres tú", mostrando así una narración alternativa a la hegemónicamente impuesta. Este posicionamiento político se visualiza también en las adaptaciones y consignas propias que se integraron en cada país donde cobró vida la *performance*: "Duerme tranquila, niña inocente, sin preocuparte del bandolero, que por

tus sueños, dulce y sonriente, hacemos arte callejero"; "El Estado no me cuida, me cuidan mis amigas"; "Abajo el patriarcado que va a caer, que va a caer, arriba el feminismo que va a vencer, que va a vencer". Es así que en la *performance* las mujeres se resignifican como sujetas políticas, y además crean sentidos de colectividad, cuestiones que serán analizadas a detalle en el siguiente apartado.

El cuerpo como territorio de resistencia y resignificación de la mujer

Si el propio cuerpo de la mujer ha sido el campo de batalla de los poderes en conflicto, el bastidor donde se cuelgan y exhiben las señas de su anexión, debido al proceso de significación que éste encarna en el sistema patriarcal (Segato, 2016), con la *performance* se reconstruye el cuerpo como territorio de resistencia y resignificación. Para situar de esta manera al cuerpo, se concibe la *performance* como un "drama social", como una acción *liminoid* de antiestructura, que activa además sentidos de colectividad o *communitas,* de acuerdo con los planteamientos de Victor Turner (1982, 2007) y Judith Butler (1988, 2002). Desde esta óptica el cuerpo en *performance* se hace territorio de resistencia y subversiva resignificación, ya que cuestiona la representación tradicional de la mujer en el sistema patriarcal y las lógicas de poder que subyacen a éste, al tiempo que se resignifica.

Turner es uno de los estudiosos más importantes de la *performance*; establece articulaciones entre el pensamiento antropológico y la dramaturgia a partir de su trabajo de campo sobre las ceremonias rituales en pueblos no occidentales (Peplo, 2014). Este autor distingue dos tipos de *performances*: la "*performance* cultural", que comprende dramas estéticos y puestas en escena como el teatro, cine, etc., y la "*performance* social". Esta última *performance* tiene como principal manifestación el "drama social", que es definido como un conjunto de unidades no armónicas o disonantes del proceso social que surgen en situaciones de conflicto (Celeste y Ortecho, 2013). El "drama social" rompe con la norma, quebranta la ley, los principios morales y las costumbres. Este rompimiento puede ser deliberado o calculado por una persona o un colectivo, con el objetivo de cuestionar la autoridad o las relaciones de poder constituidas. Ambos tipos de *performances* expresan el carácter reflexivo de la agencia humana, son para Turner un tipo de "metateatro", un lenguaje dramatúrgico que permite reflexionar sobre los papeles y estatus en la vida cotidiana. Es así que las



performances no son simples reflejos o expresiones de la cultura, sino que pueden ser ellas mismas agentes activos de cambio (Citro, 2009).

"Un violador en tu camino" nace como expresión cultural, puesto que era parte de una obra de teatro, pero una vez que es representada en Chile y reapropiada por varias mujeres y colectivas en diversas partes del mundo se convierte en un "drama social", siendo justo esta característica parte de su *performatividad*. La obra de teatro original se adaptó, para convertirse en una protesta contra las violaciones a los derechos de las mujeres en Chile, y paulatinamente ha ido mutando. Las mujeres en diversos contextos del mundo han dado vida a la *performance* integrando sus múltiples experiencias personales y colectivas, y al mismo tiempo han cuestionado la autoridad del sistema patriarcal y subvertido sus valores predominantes.

Turner (1982) asocia la *performance* a un acto liminar, una fase intermedia de transición donde los sujetos pasan por un periodo de ambigüedad, una especie de limbo social que antecede a una nueva condición. Para este autor la liminaridad es lúdica y antiestructura, de tal manera que la *performance* representa un proceso corporal de disolución de la estructura social normativa y todos los derechos y deberes asociados con ella. Lo liminar es considerado como el "no" frente a todos los asertos estructurales, como el reino de la posibilidad pura. Las situaciones liminares son escenarios en los que surge toda posible configuración, idea, relación, nuevos símbolos, modelos y paradigmas, como los semilleros de la creatividad cultural (Turner, 1982, 2007). Con ello Turner (1982) no concibe una inversión estructural en el acto liminar, sino la liberación de las capacidades humanas de cognición, afecto, volición, creatividad, etc., con respecto a las restricciones normativas que definen una secuencia de estados sociales, promulgan los roles sociales y establecen membresías corporativas de una familia, linaje, clan, tribu o nación.

Esta capacidad de experimentación y variación se vuelve más relevante en sociedades en las que el ocio está delimitado del trabajo, y especialmente en todas las sociedades que han sido moldeadas por la revolución industrial. Mientras que las fases liminares de la sociedad tribal son impuestas y no subvierten la forma estructural de la sociedad, en las sociedades industriales los "dramas sociales" liminares son espontáneos y subversivos. A partir de esta consideración, Turner (1982) marca una diferencia entre lo liminar y lo *liminoid*: 1) los fenómenos liminares pertenecen al ámbito productivo, tienden a ser colectivos y situados en ritmos

calendarizados, mientras que los *liminoid* son lúdicos, pueden ser colectivos e individuales y se generan continuamente; 2) los primeros se integran centralmente en el proceso social total, mientras que los segundos se desarrollan en las interfaces y los intersticios de las instituciones, son de carácter plural, fragmentario y experimental; 3) los fenómenos liminares contienen símbolos que tienen un significado intelectual y emocional común para todos los miembros de un grupo; por su parte, los fenómenos *liminoid* tienden a ser más idiosincráticos o extravagantes, son generados por determinados individuos o colectivos y sus símbolos están más cerca del polo personal-psicológico que del polo objetivo-social y; 4) lo liminar tiende a ser funcional para la estructura social, mientras que los fenómenos *liminoid* son críticas sociales o incluso manifiestos revolucionarios, que exponen las injusticias, ineficiencias e inmoralidades de las estructuras y organizaciones económicas y políticas dominantes.

La incursión de la colectiva LASTESIS, como señalamos, se inscribe en el feminismo y el arte feminista, y como muchas de las incursiones de estos movimientos, es un fenómeno *liminoid,* un acto lúdico y experimental que surge de manera espontánea como un intersticio ante la decadencia del Estado patriarcal. Esta intervención critica los principios del sistema patriarcal, ya que desenmascara una moral que cubre la autoridad del Estado bajo un manto de violencia hacia los cuerpos feminizados y pone en entredicho a esa institución. Con la *performance* se expone la injusticia, la violencia inmoral del sistema patriarcal y la estructura de poder que lo acompaña.

La *performance* es colectiva y a la vez intimista, muestra el temperamento y el carácter distintivo de la colectividad que lo hace posible a través de las expresiones corporales y textuales de quienes participan. Aunque la intervención es repetitiva y grupal, trasluce las adaptaciones idiosincráticas de cada participante en cada contexto donde se realiza, expresa de manera contextualizada los sentimientos y las emociones más íntimas a través de símbolos que están más cerca del polo personal-psicológico. Es así que la *performance* permitió a muchas mujeres reconocer y denunciar la violencia experimentada en su propio cuerpo en contextos diversos como la familia, la universidad o la casta.

La performance como "drama social" integra diversos símbolos que desde la corporeidad de las participantes rompen con la norma y los axiomas del sistema patriarcal, al tiempo que resignifican a la mujer. Para Tur-



ner (1982) *les symboles sauvages* que aparecen en las culturas tradicionales y en los géneros como la poesía, el drama y la pintura de la sociedad postindustrial tienen el carácter de sistemas semánticos dinámicos. Para este autor los símbolos son las unidades del ritual más pequeñas, pueden ser "objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos o unidades espaciales en un contexto ritual" (Turner, 2007: 21). Estos símbolos ganan y pierden significados: a medida que "viajan" a través de un rito u obra de arte están destinados a producir efectos sobre lo psicológico, estados y comportamientos que los comunican con otros seres humanos.

Los símbolos, tanto significantes, como significados, están esencialmente involucrados en la variabilidad social, ya que las personas los emplean no sólo para dar orden al universo en el que habitan, sino también para utilizar creativamente el desorden, para superarlo, para cuestionar los principios axiomáticos que se han convertido en un grillete (Turner, 1982). Las vestimentas, la venda negra en los ojos, el maquillaje del cuerpo y los pasos en la *performance* "Un violador en tu camino" son símbolos dinámicos que resignifican este cuerpo, ya que contienen una semántica alternativa a la del sistema patriarcal, que ha buscado imponer su poder a través de la dominación y violencia en el cuerpo de la mujer.

En la coreografía de la *performance* un elemento central son las sentadillas, que se ejecutan en referencia a las que fueron obligadas a practicar desnudas mujeres y niñas en comisarías y calabozos en Chile, buscando criminalizar y atemorizar a quienes salían a las calles. Luego se señala con el dedo a los responsables de la violencia bajo el grito compartido "el violador eres tú": se identifica con la mano alzada a la izquierda, al frente, que gira y ambas manos cruzadas a los policías, los jueces, el Estado y el presidente, respectivamente. Y con el puño en alto se subraya al "Estado opresor" como "macho violador". Finalmente, viene el cierre cuando las mujeres se colocan la mano alrededor de la boca, para aumentar su voz, hacer eco con su tono y compartir en forma de secreto el extracto del himno de los carabineros de Chile, evidenciando irónicamente su contradicción con la realidad.

La coreografía alterna pasos rítmicos, alegres y festivos con los tres momentos antes descritos, de esta manera el cuerpo transita de las sentadillas al baile, de la violencia encarnada a la liberación, al juego, al placer. Con las sentadillas se exhibe la violencia hacia los cuerpos feminizados, pero transformando esta exhibición en un acto donde resurge el cuerpo

paródico, subversivo y emancipado. Es así que los movimientos corporales son símbolos "de cambio, crítica y creatividad dentro de la repetición misma. Aquí es donde ingresa la parodia como táctica para romper con la idea de una identidad de género original o primaria que emana de nuestro interior al modo de una esencia" (Milano, 2016: 159); para romper con el imaginario patriarcal que ve en el cuerpo de la mujer el territorio para imponer su poder. Estos símbolos, a medida que viajan a través de la *performance*, producen efectos sobre lo psicológico, estados que comunican entre sí a las participantes, quienes individual y colectivamente se resignifican, pero también producen efectos entre quienes observan.

Como los sujetos liminares identificados en los estudios de Turner (2007), que disfrazan y colorean sus cuerpos para mostrar simbólicamente su posición fuera de la estructura social, la venda negra en los ojos, las vestimentas que van del estilo *glam* a trajes tradicionales, y el maquillaje en el cuerpo de las mujeres señalan también su posición fuera del sistema patriarcal. La venda negra que contrasta con las vestimentas y el maquillaje es una muestra de cómo desde la liminaridad, es decir desde la oscuridad o especie de limbo social, las mujeres se resignifican vistiendo como ellas quieren. Esto debido a que el sistema patriarcal históricamente ha adjudicado a la forma de vestir de la mujer la responsabilidad de la violencia sexual, sin embargo las mujeres refutan: "la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía".

Todos estos símbolos hacen del propio cuerpo un espacio de resistencia y resignificación, donde aparece la mujer subversiva que marca su frontera con respecto al Estado y el poder patriarcal. Esta cuestión también queda demostrada con la expresión de la *performance* en las plazas públicas frente a recintos de gobierno, en espacios ocupados por dictaduras para infligir torturas, como el Estadio Nacional de Chile, y en lugares de representación política como la Asamblea Nacional de Turquía. Se simboliza el propio cuerpo de la mujer como un territorio alternativo frente a los espacios que han representado históricamente el poder y la violencia del Estado patriarcal.

El cuerpo en su estado liminar resignifica a la mujer. Al respecto, Turner (2007) señala que durante el periodo liminar los cuerpos dejan de ser representados como varones y hembras. En este caso el cuerpo es considerado como un microcosmos del universo, "como un lugar privilegiado para la comunicación de las *gnosis*, del conocimiento místico sobre



la naturaleza de las cosas y el modo como éstas llegan a ser lo que son" (p. 119). Para Turner este proceso involucra símbolos no racionales o no lógicos, que surgen de presupuestos básicos individuales o culturales inconscientes, a partir de los cuales el cuerpo toma la mayor parte de la acción social.

En la noción de *performance* y cuerpo liminar de Turner se encuentra una articulación con el planteamiento de Butler. Para esta autora (2002) los cuerpos no son simples objetos del pensamiento, sino que indican un mundo que está más allá de ellos mismos. Butler sugiere la reformulación de la materialidad de los cuerpos ante el imperativo heterosexual que permite ciertas identificaciones sexuadas y excluye otras. Este imperativo heterosexual o "matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere, pues, la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son 'sujetos', pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos" (Butler, 2002: 19). La matriz excluyente de Butler coincide con el sistema moderno-colonial de género de Lugones (2014) explicado en el apartado anterior. Sin embargo, para ambas autoras, reconocer la matriz de las relaciones de género que instituye y sustenta al sujeto no equivale a decir que actúe de manera determinante.

La idea de "seres abyectos" de Butler (2002) converge con la figura de "novicios" de Turner (2007), quienes están en una situación liminar, fuera de la vida social, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos, de su autonomía y de la propia vida, según señala la primera autora. De tal forma, la amenaza de los seres abyectos no es una oposición permanente "a las normas sociales condenada al *pathos* del eterno fracaso, sino más bien un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad" (Butler, 2002: 21).

De hecho, Butler (1988) vincula su idea de materialidad del cuerpo con la noción de *performance* y "drama social" de Turner (1982), para analizar la constitución del sexo-género. Para Butler (1988), el cuerpo no está pasivamente escrito con códigos culturales, como si fuera un receptor sin vida de relaciones culturales totalmente pre-dadas. Así como Turner (1982) identifica la *performance* como un acto liminar de antiestructura, Butler (2002) considera que el género es un acto performático donde se reiteran las normas sociales pero también se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas en tales construcciones, como aquello

que escapa a la norma o que la rebasa. Para esta autora (1988), aunque los actores estén en el escenario en un espacio corporal culturalmente restringido y ejecuten interpretaciones dentro de los límites de directivas ya existentes, se puede promulgar un guion en y de varias maneras, ya que la obra requiere texto e interpretación.

En oposición a los modelos teatrales o fenomenológicos que toman el género como anterior a sus actos, para Butler (1988) estos actos constituyen la identidad. En este sentido el cuerpo es, en sí mismo, performático, lo cual significa que: a) no está predeterminado de alguna manera, y b) su expresión concreta en el mundo implica la toma y representación específica de un conjunto de posibilidades históricas. Por lo tanto, uno no es simplemente un cuerpo, uno hace el cuerpo y, de hecho, uno hace el cuerpo diferente de los contemporáneos, de los predecesores y sucesores (Butler, 1988). Para esta autora el cuerpo se convierte en su género a través de una serie de actos que se renuevan, revisan y consolidan a lo largo del tiempo.

Desde una perspectiva feminista, Butler (2002) sugiere tratar de volver a concebir el cuerpo como el legado de actos sedimentados, en lugar de una estructura predeterminada o excluida, ya sea natural, cultural o lingüística. De tal manera que para esta autora es posible *performar* la categoría "mujeres"; así se reconstruye el proceso de producción del discurso y la difusión de las ideas acerca de los hombres y de las mujeres y, por lo tanto, se develan las relaciones jerárquicas de poder y con ello la organización de la sociedad y de la política. En consecuencia, Butler (2002) concluye que el poder no es un sujeto gramatical y metafísico, sino la destrucción y subversión de esa gramática y esa metafísica del sujeto.

En este sentido, la *performance* "Un violador en tu camino", en el momento en que construye símbolos opuestos al sistema patriarcal desde la corporeidad, desde los sentimientos y las emociones más íntimas de las participantes, subvierte la gramática y metafísica impuesta a la mujer como "sujeto histórico". Como vimos anteriormente, cuando las mujeres ponen sus cuerpos en la calle representando la violencia infligida a éstos, subvierten desde su carne este mismo acto. La expresión del cuerpo muta inversamente la idea de la mujer como campo de batalla donde se inflige la violencia, de ese ser que acepta pasivamente su destino, según los axiomas del poder patriarcal, para convertirse en un territorio de resistencia.

El cuerpo en la calle representa la condición de visibilidad y legitimación de la mujer en tanto sujeta política, con texto y contexto diversos del guion impuesto por el patriarcado colonial, que la ha marginado de la vida pública. Las mujeres encuentran en lo lúdico de su propio cuerpo la apropiación de su ser íntimo y a la vez político. Como las brujas reivindicadas por Federici (2018), que se reunían para conjurar los males a través de danzas porque reconocían en el cuerpo un territorio de poder, las mujeres desde su cuerpo escriben de manera diversa la historia y desarticulan el poder del sistema patriarcal. Hay una resignificación política desde la piel, desde la intimidad, cuestión que se puede apreciar en los versos de la *performance* en Marruecos:

> ¿Y quién eres tú para mandarme?...
> ¿Y quién eres tú para menospreciarme?...
> ¿Y tú quién eres para prohibirme?...
> ¿Quién soy yo?
> Yo soy el pilar y el cimiento, ¡libre!
> Libre con mi conciencia y en mis pensamientos.
> Libre en mi corazón y en mi cuerpo.

Y una de las formas más importantes para despojar de poder al sistema patriarcal fue la reunión de las mujeres a través de la *performance*, haciendo de los cuerpos singulares una concatenación de cuerpos colectivos a escala global, pasando de la intimidad a la colectividad. Lo personal es así implícitamente político en la medida en que está condicionado por lo social compartido (Butler, 1988). Según Turner (1982), se crea una *communitas* espontánea, ya que subjetivamente hay un sentimiento de poder ilimitado, un sentimiento compartido de que todos los problemas (no sólo los propios) pueden resolverse; el grupo se siente (en primera persona) como "esencialmente nosotras" y puede sostener su iluminación intersubjetiva. Las mujeres que interactúan entre sí en la *performance* se absorben en un solo acontecimiento sincronizado y fluido. En esta situación no es fundamental el trabajo en equipo, sino "estar" juntas aun en la distancia física, donde la fabricación de utopías es una actividad en esencia lúdica o sentimental. Según Turner (1982), tal configuración social se revela como un vínculo amoroso ante la estructura normativa y le proporciona modelos alternativos.

Con la circulación de la *performance* en diversas partes del mundo se configura una *communitas* espontánea de mujeres en oposición a la red de corporaciones económicas y políticas, que según Segato (2016) ejercen sistemáticamente la violencia física sobre ellas; haciendo de esta *communitas* un territorio político de resistencia que parte del cuerpo, pero se fortalece entre los múltiples cuerpos de las mujeres. Un cuerpo-*communita*s-territorio que trasciende los propios Estados naciones, que rompe con las fronteras para hacer posible una demanda común global, que cuestiona la autoridad moral del Estado y subvierte sus principios. Un cuerpo-*communitas*-territorio que, como la misma Segato lo ha indicado, "circuló por el planeta por sus propios pies, evadió todos los filtros, todas las selectividades de los canales convencionales" (en Pichel, 2019).

Conclusiones

Para Turner (1982) los procesos *liminoid* son las semillas de la transformación cultural y se han vuelto centrales ya no como una cuestión de interfaz entre "estructuras fijas", sino como una cuestión de desarrollo holístico para la sociedad. Como se ha señalado, la *performance* "Un violador en tu camino", como acto *liminoid*, se suma a las olas feministas. Las incursiones feministas van tejiendo sus territorios de resistencia y subversión desde hace mucho tiempo.

Como se ilustró al analizar la *performance*, el proyecto feminista abarca tanto lo individual como lo colectivo, tanto lo consciente como lo inconsciente, implica la participación de la mujer en los espacios públicos, pero también su resignificación sobre la base de las relaciones de poder. Según Braidotti (2015), el feminismo conlleva el empoderamiento de la subjetividad femenina en el sentido político, epistemológico y experiencial. Para esta autora, la emancipación no significa adaptarse a las normas, los criterios y valores de la sociedad patriarcal; es preciso redefinir las reglas a fin de establecer una diferencia y lograr que la diferencia se perciba concretamente.

A través de la narrativa, la volición, la denuncia, los símbolos, el desahogo compartido, el afecto, la complicidad, el disfrute, la compañía y la diversión, las mujeres se definen como sujetas políticas fuera de las estructuras del Estado, crean sentidos comunitarios, ejercicios para construir el cuerpo como territorio de resistencia. Las feministas saben que tienen frente a sí mismas el reto de articular otra vida, otras formas de organización política, social y económica, donde todos los cuerpos con sus propias



gramáticas sean dignamente reconocidos, porque sólo así se podrá construir un territorio que pase de ser resistencia a ser un paisaje común para la convivencia humana.

Bibliografía

Barranco, Fabiola (2020, 31 de enero). "'Un violador en mi camino' llega a Marruecos entre insultos por exigir la despenalización del aborto". *El Diario*. Recuperado de https://www.eldiario.es/desalambre/colectivo-feminista-Marruecos-insultos-amenazas_0_990751140.html, consultado el 14 de enero de 2021.

Bianciotti, María Celeste y Mariana Ortecho (2013). "La noción de *performance* y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo", *Tabula Rasa*, núm. 19, pp. 119-137. https://doi.org/10.25058/20112742.157

Braidotti, Rosi (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. México: Gedisa.

Butler, Judith (1988). "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal,* vol. 40, núm. 4, pp. 519-531. https://doi.org/10.2307/3207893

— (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Cano, Gabriela (2018). "El feminismo y sus olas". *Letras Libres*, núm. 239, pp. 17-21. Recuperado de https://www.letraslibres.com/mexico/revista/el-feminismo-y-sus-olas, consultado el 15 de enero de 2021.

Citro, Silvia (2009). "Los inicios, entre teorías y experiencias", en Silvia Citro, *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos, pp. 23-36.

Cooperativa (2019, 15 de diciembre). "Cientos de mujeres interpretaron 'Un violador en tu camino' en Turquía". *Cooperativa.cl*. Recuperado de https://www.cooperativa.cl/noticias/mundo/europa/turquia/cientos-de-mujeres-interpretaron-un-violador-en-tu-camino-en-turquia/2019-12-15/182323.html, consultado el 14 de enero de 2021.

EFE (2019, 7 de diciembre). "'Un violador en tu camino' llega a una India conmocionada por casos de violaciones". *El Mostrador.* Recuperado de https://www.elmostrador.cl/braga/2019/12/07/

un-violador-en-tu-camino-llega-a-una-india-conmocionada-por-casos-de-violaciones/, consultado el 14 de enero de 2021.

Federici, Silvia (2018). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

LASTESIS (prod.) (2019a, 11 de noviembre). *Intervención colectiva lastesis* [video]. Recuperado de https://youtu.be/9sbcU0pmViM, consultado el 15 de enero de 2021.

LASTESIS (prod.) (2019b, 25 de noviembre). *Intervención "Un violador en tu camino"* [video]. Recuperado de https://www.instagram.com/p/B5T-zGYlFqen/, consultado el 15 de enero de 2021.

La Tercera (prod.) (2019, 6 de diciembre). *Kiñe nüntukafe tami rüpü mew* [video]. Recuperado de https://youtu.be/xwiAlqPDaYg, consultado el 14 de enero de 2021.

Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica. Recuperado de https://www.antimilitaristas.org/IMG/pdf/la_creacion_del_patriarcado_-_gerda_lerner-2.pdf, consultado el 15 de enero de 2021.

Lugones, María (2014). "Colonialidad y género", en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (ed.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colombia: Universidad del Cauca, pp. 57-73.

Martínez Prado, Hérika (2019, 1º de diciembre). "Galería: Llega himno feminista mundial a Juárez". *El Diario.* Recuperado de https://diario.mx/juarez/galeria-llega-himno-feminista-mundial-a-juarez-20191201-1594654.html, consultado el 14 de enero de 2021.

Mayer, Mónica (2009). "Un breve testimonio sobre los ires y venires del arte feminista en México durante la última década del siglo XX y la primera del XXI", *Debate Feminista*, vol. 40, pp. 191-205. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2009.40.1445

Milano, Laura (2016). "Reventando cadenas: postpornografía, *performance* y feminismo en la obra de Nadia Granados", *Arte y Políticas de Identidad*, vol. 15, pp. 155-170. https://doi.org/10.6018/284471

NIUS (2019, 15 de diciembre). "Un grupo de diputadas entona 'Un violador en tu camino' en el Parlamento turco". *NIUS*. Recuperado de https://www.niusdiario.es/sociedad/igualdad/diputadas-turquia-cantan-violador-camino-parlamento_18_2867295120.html, consultado el 14 de enero de 2021.



Peplo, Fernando Franco (2014). "El concepto de *performance* según Erving Goffman y Judith Butler", *Colección Documentos de Trabajo*, núm. 3, pp. 5-10. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/cea-unc/20161202110720/pdf_1328.pdf, consultado el 15 de enero de 2021.

Pichel, Mar (2019, 11 de diciembre). "Rita Segato, la feminista cuyas tesis inspiraron 'Un violador en tu camino': La violación no es un acto sexual, es un acto de poder, de dominación, es un acto político". *BBC News Mundo*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-50735010, consultado el 14 de enero de 2021.

Ruge, Nadia (2019, 16 de diciembre). "'Un violador en tu camino': distintas réplicas, distintas tesis". *La Izquierda Diario.* Recuperado de http://www.laizquierdadiario.com/Un-violador-en-tu-camino-distintas-replicas-distintas-tesis, consultado el 15 de enero de 2021.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf, consultado el 15 de enero de 2021.

Turner, Victor (1982). "Liminal to liminoid in Play, Flow, Ritual: An Essay in Comparative Symbology", en Victor Turner, *From Ritual to Theater. The human seriousness of Play.* Nueva York: PAJ, pp. 20-60.

Turner, Victor (2007). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI.

Umap (Cartógrafo). (2019). "Mapa mundial de ciudades donde se realizó la performance 'Un violador en tu camino'" [página web]. Recuperado de https://umap.openstreetmap.fr/es/map/un-violador-en-tu-camino-2019_394247#3/24.77/-26.02. Consultado el 15 de enero de 2021.

Kenia Ortiz Cadena es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara y obtuvo su Master en Estudios Interculturales por la Università degli Studi di Padova. Es profesora de tiempo completo en la Universidad de Guadalajara, candidata a Investigadora Nacional; en sus ratos libres escribe poesía. Actualmente se interesa por estudiar cuerpo e identidad entre migrantes con orientación sexual y de género disidente. Sus temas de investigación han sido: redes sociales, sentidos comunitarios y prácticas translocales en contextos de migración y procesos interculturales en la construcción de la identidad. Entre sus publicaciones más recientes está el libro *Sentidos comunitarios en diáspora. Reflexiones sobre la migración de Juanchorrey, Zacatecas*, México: Universidad de Guadalajara, Cátedra UNESCO de Innovación Social y Emprendimiento, Cátedra Jorge Durand de Estudios Migratorios.



ENCARTES MULTIMEDIA

SAN JUAN HUETZIATL: UN ACERCAMIENTO FOTOGRÁFICO A LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN UNA MAYORDOMÍA DE SAN MIGUEL CANOA, PUEBLA

SAN JUAN HUETZIATL: POPULAR RELIGIOSITY AND THE CULT TO SAINTS IN A COMMUNAL Y STEWARDSHIP IN SAN MIGUEL CANOA, PUEBLA

Ana Isabel Castillo Espinosa*

Liga del documental:
https://encartes.mx/ensayos-fotograficos/castillo-huetziatl-religiosidad-popular-mayordomia



Resumen: El siguiente trabajo es un ensayo fotográfico que tiene por objetivo reflexionar sobre el valor del registro fotográfico para analizar etnográficamente las expresiones de la religiosidad popular en San Miguel Canoa, Puebla, donde, a partir del análisis de la ritualidad festiva de San Juan Bosco, se busca contribuir a la reflexión de la construcción etnográfica y el uso de la fotografía en la investigación antropológica.

Palabras claves: religiosidad popular, mayordomía, espacios rituales, imágenes religiosas, incorporación, apropiación.

SAN JUAN HUETZIATL: POPULAR RELIGIOSITY AND THE CULT TO SAINTS IN A COMMUNAL Y STEWARDSHIP IN SAN MIGUEL CANOA, PUEBLA

Abstract: The following work is a photographic essay with the aim of reflecting on the value of photographic registration to ethnographically analyze the expressions of popular religiousity in San Miguel Canoa, Puebla, in which, from the analysis of the festive rituals of San Juan Bosco, we attempt to contribute

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 292-305
Recepción: 23 de junio de 2020 • Aceptación: 2 de octubre de 2020
https://encartes.mx



to the ethnographic construction and the use of photography in anthropologic research.
Keywords: popular religiousity, stewardship, ritual spaces, religious images, incorporation, appropriation.

Introducción

La serie fotográfica que acompaña este ensayo es resultado de una investigación etnográfica que tiene como fin documentar las celebraciones en torno a los santos en San Miguel Canoa, Puebla.[1] En este sentido, la fotografía se considera una herramienta que, además de registrar las prácticas religiosas, permite observar y comprender el fenómeno desde la perspectiva de las pautas rituales establecidas, como lo señalan Hermansen y Fernández (2018). Para fines de este trabajo, el registro fotográfico se entenderá, de acuerdo con lo planteado por Orobitg (2014: 5), como una forma de comunicación que permite establecer una interlocución con las personas y producir relatos distintos de los que se establecen a partir de las interacciones verbales.

En este caso, la fiesta de San Juan Bosco, o San Juan Huetziatl como también se le conoce, es la expresión de un proceso de incorporación y apropiación de acuerdo con lo planteado por Bartolomé (2005). Esta celebración se divide en dos momentos y espacios rituales distintos: a) el 31 de enero se celebra en la parroquia y en la casa del mayordomo[2], dentro del pueblo de Canoa. b) Para la primera semana de febrero,[3] la fiesta se trasla-

[1] En el texto se utilizará San Miguel Canoa para nombrar a la comunidad, aunque se alternará con Canoa para abreviar el nombre.

[2] Las mayordomías, como plantea Giménez (1978), son sistemas institucionalizados de gestión laica y comunal de la religión al margen de la jerarquía católica. Funcionan como grupos corporados de gente que tiene a su cuidado la imagen de un santo con la responsabilidad de asegurar la continuidad del culto y de celebrar su fiesta. El cargo de mayordomo se ejerce de forma temporal, y entre sus obligaciones destaca costear el festejo o prestar servicios para su realización (Giménez, 1978: 99-101).

[3] La fecha de la fiesta en el paraje Huetziatl cambia año con año para coincidir con el día de asueto correspondiente a la conmemoración de la promulgación de la Constitución Mexicana, con el objetivo de que las familias participen sin las complicaciones de los días laborales. Se procura que la fiesta en el paraje se efectúe después del 2 de febrero, día de la bendición de semillas en la celebración de la Candelaria.



da al paraje denominado Huetziatl, ubicado en la montaña de La Malinche, donde se encuentra la capilla dedicada a San Juan Bosco, junto a una pila de agua que abastece a los pueblos de Canoa y San Isidro Buensuceso.

Las fotografías que sirven de base para la reflexión se tomaron entre 2016 y 2020. Se procuró encuadrarlas en plano general para realizar una secuencia narrativa y descriptiva con el fin de que las imágenes pudieran ser utilizadas en el análisis antropológico de la fiesta.

La fotografía como elemento etnográfico en la antropología

La fotografía ha sido un elemento de producción etnográfica desde la época de Bronislaw Malinowski, quien entre 1915 y 1918 la incluyó en sus obras etnográficas con fines ilustrativos (Brandes, 1996: 56). No obstante, la técnica fotográfica se mantuvo en un papel secundario en la antropología y sólo fue concebida como una forma de registro hasta que en 1936 Margared Mead y Gregory Bateson la utilizaron explícitamente como técnica y método para recopilar información etnográfica durante su trabajo de campo entre los balineses (Brandes, 1996: 56).

Posteriormente, en 1931 Marcel Griaule realizó un extenso y sistemático registro fotográfico en la Misión Dakar-Djibouti, pues estaba convencido de que la fotografía era un elemento esencial en el proceso de observación y consideraba necesaria la presencia del fotógrafo-etnógrafo en cada parte de la investigación. Asimismo, estimaba que era primordial realizar el revelado de las fotografías *in situ* para revisar, observar y registrar los resultados (Flores, 2017: 176). No fue hasta 1960 que el término *antropología visual* comenzó a utilizarse en el ámbito académico, y en 1967 se publicó por primera vez *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, de John y Malcom Collier, que rápidamente se convirtió en un clásico en su campo (Flores, 2007: 66).

Hoy en día, los límites y alcances del campo de la antropología visual son motivo de debates dentro de la antropología en general. Cabe aclarar que no se discute que las imágenes obtenidas aporten información importante sobre otros grupos humanos, sino que se subraya la necesidad de contar con elementos narrativos y descriptivos veraces para construir el dato etnográfico (Flores, 2007: 70). Por ello, se aboga por crear una relación de diálogo entre el antropólogo y los sujetos sociales para buscar un enfoque más holístico, inmerso en un ejercicio colaborativo (Flores, 2007: 70), donde



más que pensar en cómo involucrar a los sujetos debemos repensar cómo los antropólogos nos estamos implicando en el proceso social investigado.

San Miguel Canoa y San Juan Huetziatl: el contexto fotográfico

La comunidad de San Miguel Canoa es una junta auxiliar del municipio de Puebla, ubicada a 10 km de la capital del estado, a una altura de 2 680 m. sobre el nivel del mar, en las faldas del volcán La Malinche. Su población, en su mayoría nahua,[4] depende principalmente de actividades económicas realizadas fuera de la comunidad, donde se emplean como obreros, albañiles, trabajadoras domésticas o guardias en las ciudades de Puebla y Tlaxcala. No obstante, el comercio dentro del pueblo y la agricultura de temporal que produce maíz, haba y frijol también generan ingresos complementarios para sus habitantes.

En su cotidianeidad, es posible observar una combinación entre las dinámicas de la vida campesina y urbana, lo cual es resultado del proceso de conurbación al que también están sujetas las comunidades nahuas de San Pablo del Monte, San Isidro Buensuceso y San Aparicio, con las que comparte rasgos culturales que incluyen actividades económicas compartidas, endogamia regional[5] e interrelación religiosa en las fiestas patronales.

El paraje llamado Huetziatl se encuentra localizado a 3 638 m. sobre el nivel del mar (Acocal, 2009: 60), en una planicie adyacente a la gran barranca del volcán La Malinche. Su nombre significa "agua que cae", pues en el lugar existen tres caídas de agua, de donde se canaliza a través de una estructura hidráulica que abastece a Canoa y a San Isidro Buensuceso. Al lado de esta construcción, empotrada en la pared de la barranca,

---

[4] Según el Censo de Población y Vivienda 2010, en Canoa la población nahua hablante mayor de 3 años constituye el 70% de la población total. De los cuales el 2.2% es monolingüe, mientras que la población bilingüe integra al 67.8%. El porcentaje restante corresponde a menores de tres años que no se tomaron en cuenta para el censo de población de ese año (INEGI, 2010).

[5] Se perfila este concepto para hacer referencia a los matrimonios o uniones de miembros pertenecientes a una misma zona geográfica y cultural. En este caso, me refiero a cónyuges nacidos en los pueblos nahuas de La Malinche, específicamente San Isidro Buensuceso, San Pablo del Monte, San Aparicio y San Miguel Canoa.



se edificó la capilla de San Juan Bosco, donde se lleva a cabo la festividad en la primera semana de febrero.

Cabe considerar que las evidencias históricas señalan la realización de cultos en espacios sagrados del volcán La Malinche (al menos desde el periodo posclásico) en honor a una deidad vinculada con el agua y la lluvia conocida como Matlalcuéyetl o Malinche (Acocal, 2009: 53-56).[6] Asimismo, cerca del paraje y junto a una de las caídas de agua se encuentra una cueva húmeda con paredes de barro donde se depositan ofrendas a la Malintzin[7] con el fin de propiciar la lluvia y la fertilidad de los cultivos.

En este contexto, se estima que la imagen de San Juan Bosco fue implantada en el lugar en la década de 1960, cuando se inició la construcción de una cisterna y se colocaron los tubos para abastecer de agua a la comunidad de Canoa.[8] Una vez que la obra estuvo terminada, se decidió hacer la capilla y dedicarla a San Juan Bosco (patrón de los jóvenes, celebrado el 31 de enero). La festividad en el paraje congrega a los habitantes de Canoa, San Isidro Buensuceso, San Aparicio y San Pablo del Monte, pues, como Acocal (2009) sugiere, se lleva un orden: primero se bendicen las semillas el 2 de febrero, día de la Candelaria, para después pedir la llegada del agua en Huetziatl.

De este modo, se puede señalar que en el lugar se estableció un proceso de incorporación y adaptación como el que sugiere Bartolomé (2005: 50-51), donde mediante la inclusión de entidades ajenas dentro del sistema propio, se reproducen el sentido legitimador de la experiencia para reforzar el orden cósmico de la sociedad en lugar de desplazarlo o abolirlo. Así, se implantó una ritualidad oficial presidida por la imagen católica para continuar con el sentido de petición y agradecimiento por el agua. No obstante, el culto a la divinidad Malintzin perdura, pues es posible observar ofrendas en su cueva para los mismos fines.

---

[6] Aunque no se puede precisar si el paraje de Huetziatl es un adoratorio prehispánico, es un espacio donde a través de la ritualidad convergen los pueblos nahuas del área para agradecer el agua que los abastece y pedir lluvia para sus cosechas.

[7] Los habitantes de Canoa y San Isidro otorgan este nombre a la misma entidad relacionada con el agua y los mantenimientos.

[8] Cabe resaltar que en la década de 1960 se realizó la obra para abastecer de agua únicamente a la comunidad de Canoa, y no fue hasta 2018 que se colocó la tubería para suministrarla al pueblo de San Isidro Buensuceso.



La fotografía como medio para analizar las expresiones de la religiosidad popular

La religiosidad popular debe entenderse como una reformulación de la religión y no como una visión demeritada. Su influencia puede visualizarse en los rituales religiosos que cumplen la función de integración, solidaridad y cohesión social (Fernández, 2009: 93). En este sentido, Renée de la Torre (2013) propone entender este concepto no en el ámbito de la religión oficial ni en las propuestas de las nuevas formas individualizadas de la espiritualidad, sino como un umbral o espacio entre-medio (*in-between*), donde el sentido práctico de la religión se reinterpreta mediante negociaciones creativas. La religiosidad popular, como señala la autora, se produce entre los sincretismos coloniales e hibridismos poscoloniales, por lo que también se considera una religión sincrética que se rige por el saber práctico y la eficacia simbólica. Asimismo, genera una mixtura entre varios sistemas religiosos como las cosmovisiones indígenas, el catolicismo articulador de la devoción a los santos y advocaciones de la Virgen, el milagro, el ritualismo, entre otros (De la Torre, 2013: 6-8).

En este sentido, el culto a los santos en México debe entenderse como una expresión de la religiosidad popular, producto del proceso de la evangelización comenzado en el siglo XVI, donde podemos distinguir la apropiación de los santos canónicos, a quienes en algunos casos se les trata igual que a los santos seculares y se les considera milagrosos, lo cual refrenda la desinstitucionalización del culto popular (De la Torre, 2013: 17). En el caso de Canoa, estas expresiones conllevan prácticas rituales comunitarias que se anclan en un territorio significado desde una perspectiva comunal o colectiva articuladas en las creencias en torno a estas divinidades, con cierta autonomía frente a las instituciones eclesiásticas.

Se plantea entonces que la fotografía puede dar cuenta de las expresiones de la religiosidad popular, pues gracias a este instrumento podemos captar la interacción entre los agentes y símbolos sagrados en espacios concretos donde se realiza la ritualidad, además de registrar la organización social que la práctica religiosa suscita, tanto en el paraje como en la comunidad, para hacer un análisis de los detalles que por el movimiento de los sujetos podrían pasar inadvertidos en el momento.



Dibujo 1: La mayordomía de San Juan Huetziatl está integrada por una amplia red de personas que abarca los poblados de Canoa, San Isidro Buensuceso, San Aparicio y San Pablo del Monte, a quienes se les solicita una cuota fija para realizar la fiesta del santo. A su vez, los exmayordomos y los mayordomos postulantes apoyan al que se encuentre en turno con la contratación de mariachis o sonidos para amenizar la festividad. Al término de la misa en el paraje, los mayordomos entrantes y los mayordomos salientes invitan a los asistentes a integrarse a la mayordomía, con el fin de obtener el financiamiento para la fiesta del siguiente año.

Mayordomía de San Juan Huetziatl



Elaboración: Ana Isabel Castillo Espinosa.

El uso de la cámara en la ritualidad festiva

En este tenor, la utilización del equipo fotográfico durante las jornadas de trabajo de campo me ha permitido mayor acercamiento a la ritualidad de Canoa, pues gracias a ello he podido asistir a las celebraciones del ciclo festivo y vital de sus habitantes. Algunas personas se han acercado y pedido que los fotografíe en situaciones específicas como el baile, la procesión y junto a su familia o imágenes religiosas. Esta situación me hace evaluar y valorar el acercamiento que estoy logrando mediante el uso de este instrumento,[9] lo cual se complementa cuando entrego las fotos impresas, ya que

[9] Al principio utilizaba una cámara de bolsillo, pero a partir de 2019 realicé los registros fotográficos con una cámara profesional, lo que me favoreció en la interacción con los sujetos. Una situación parecida señaló el fotógrafo Lagartier en el "Taller de fotografía urbana: retrato callejero", realizado en Puebla el 17 de diciembre de 2019, ya que ob-

puedo platicar con las personas para conocer sus testimonios y acrecentar mi comprensión de la ritualidad que investigo.

Fundamentalmente, mi concentración está dirigida a capturar situaciones rituales que me permitan entender elementos abstractos como la organización social, los grupos sociales y los procesos culturales de las prácticas que observo. Me motiva buscar un momento de articulación con las personas y la acción ritual, el cual considero se da cuando se olvidan de mi presencia con la cámara y centran su atención en las actividades que realizan.

Además, considero que las fotografías deben ser consensuadas. Esto me quedó claro gracias a una experiencia complicada que tuve en una fiesta de mayordomía en 2011. En esa ocasión, "se me hizo fácil" fotografiar a unos señores mientras bailaban, pero se dieron cuenta. Una señora me increpó y reclamó: "¿Por qué me tomas fotos?" Ante esto, tuve que pedir disculpas, borrar la imagen y retirarme de la fiesta para no acrecentar su disgusto. Este hecho me produjo cierta inseguridad para posteriores registros fotográficos, pero pude superarlo e incorporarme a la escena ritual con este instrumento.

Construir la fotografía etnográfica en la festividad de San Juan Huetziatl

La primera vez que acudí a la festividad de Huetziatl en 2012 tenía la intención de documentar toda la fiesta. En momentos como la procesión y el cambio de mayordomías no hubo problemas, pero cuando me acercaba a las personas para solicitarles una foto individual o acompañados de sus familias mientras convivían, la respuesta era un rotundo no. Hasta que gradualmente los asistentes se acostumbraron a verme cada año tomando fotografías y también entregando las imágenes de las festividades anteriores, lo que incentivó su confianza para que me permitieran fotografiarlos.

Para la fiesta de 2020, el acercamiento con los mayordomos de Huetziatl se generó sin proponérmelo en noviembre de 2019, cuando me encontraba documentando otra celebración en la iglesia del pueblo. En ese momento,

---

servó que la gente siente más confianza cuando ve que será retratada con una cámara profesional que con un celular, pues le da un reconocimiento social al sujeto que porta la cámara y lo valida como profesional, quien no quiere la imagen para un fin que amenace la integridad del sujeto, sino para el propósito que le indicó al solicitarle la fotografía.



una señora se me acercó y me dijo: "Usted siempre va a Huetziatl. La invito este año. Yo soy la mayordoma". Agradecí y acepté la invitación. Cuando llegó la fecha, acudí primero a la fiesta en el pueblo y luego al paraje.

De estos dos momentos obtuve imágenes precisas sobre la organización de la mayordomía. Reconozco que la invitación de la mayordoma fue fundamental para lograr esta documentación, pues fue quien me guió en algunos momentos significativos donde podía tomar fotografías, como la llegada de los postulantes al cargo, cuando me indicó: "Si va usted a tomar fotos, ya vino la mayordoma y la vamos a recibir. Acompáñenos" (ver ilustración 8).

Por esta razón, me parece importante señalar que el uso de esta herramienta no se limita únicamente a la captura de la imagen, puesto que su mayor riqueza es la de ser un instrumento de comunicación con los interlocutores, una foto-elicitación en palabras de Orobitg (2014), donde a partir de la situación etnográfica captada en la fotografía se genera una interacción más fuerte con los interlocutores que puede enriquecer la percepción de la realidad que tiene el antropólogo.

Las fotografías nos muestran el papel que desempeñan los santos en la comunidad, pero también el lugar que ocupan para los interlocutores y los vínculos que establecen entre sí. Por ejemplo, en la petición y cambio de mayordomía se establece una relación jerárquica y de subordinación ante la divinidad, pues es la única que puede validar estas prácticas (ver ilustración 9). También nos permite observar un sentimiento de agradecimiento y súplica frente al santo, expresados al "llegar con bien" al paraje y al solicitar su protección para retornar al pueblo (ver ilustración 14). Por esta razón, el culto a San Juan Bosco permite la objetivación de los roles sociales dentro de la mayordomía y se refrenda que los santos son más que una imagen, pues tienen influencia en la organización social de Canoa y los pueblos de la región.

Además, las fotografías dan cuenta del esfuerzo que hace la Iglesia por institucionalizar este tipo de experiencias religiosas a través del santo y la misa en el paraje, donde la gente se concentra alrededor de la capilla para participar en la liturgia, aunque algunos asistentes no comulgan, por lo que no participan completamente en el ritual institucional[10] (ver ilustración 17).

[10] En 2016 el sacerdote indicó a los asistentes que el siguiente año no oficiaría la misa en el paraje, pues pocas personas se acercaron a comulgar. Además, hizo un llamado de atención tanto a los mayordomos entrantes como a los salientes, ya que no acudieron a confesarse.

Ilustración 8
La llegada de los mayordomos entrantes. Los mayordomos salientes reciben en su domicilio a los próximos titulares del cargo, cuando éstos acuden a la petición formal del santo durante la fiesta del 31 de enero. San Miguel Canoa, Puebla, 31 de enero de 2020.



Ilustración 14
La llegada a Huetziatl. Los pobladores tienen un nexo muy sólido con los santos y obligación de venerarlos. Por esta razón, a su arribo al paraje de Huetziatl acuden al altar, donde se persignan ante la imagen para agradecerle por permitirles llegar con bien. A su partida, lo hacen nuevamente para solicitar su protección en el trayecto de regreso al pueblo. Paraje de Huetziatl, Tlaxcala, 3 de febrero de 2020.



Ilustración 9
La petición del santo. La colocación y encendido de la cera para el santo marca la petición formal del cargo de mayordomo ante la divinidad. San Miguel Canoa, Puebla, 31 de enero de 2020.



Ilustración 17
El principio de la misa. Durante la homilía se expresa que la intención de la misa es agradecer a Dios por el agua que abastece al pueblo, los recursos naturales que provee la montaña y la manutención que brinda la tierra. Además, se solicita que la lluvia sea favorable para las cosechas. Las menciones de San Juan Bosco por el sacerdote se relacionan específicamente con su papel como santo de la juventud. Paraje de Huetziatl, Tlaxcala, 7 de febrero de 2017.



Fotografías de Ana Isabel Castillo Espinosa.

La fotografía logra capturar la gran distancia que existe entre la institución católica y esta práctica comunal (ver ilustración 20); por ejemplo, puede verse al sacerdote presidiendo la misa, la procesión y el cambio de mayordomías, pero al término de la celebración religiosa retorna al pueblo (ver ilustración 22). No obstante, las personas aprovechan la ocasión para convivir y realizar prácticas lúdicas, como bailes y recorridos a las cuevas y caídas de agua, donde también se toman fotos con el celular (ver ilustración 26).

Por ello, la fotografía al ser utilizada como una herramienta para documentar las expresiones de la religiosidad popular nos permite analizar la descentralización de las prácticas devocionales institucionales y entender el papel activo de los sujetos sociales que se convierten en agentes que viven de manera diferente de los dogmas instituidos por la

Ilustración 20

El sacerdote durante la procesión de San Juan Huetziatl. La participación del sacerdote en el ritual es fundamental. En caso de que el párroco o vicario de Canoa no pueda asistir, se recurre a los sacerdotes de San Aparicio o San Pablo del Monte para que acudan al paraje a oficiar la misa. Esto da cuenta del carácter de la celebración y el papel de la Iglesia como institución en las comunidades indígenas. Paraje de Huetziatl, Tlaxcala, 3 de febrero de 2020.



Ilustración 22

El cambio de mayordomías. La entrega de las imágenes de san Juan Bosco legitima la titularidad del cargo y destaca el papel del santo como objetivador de los roles sociales dentro de la organización. Además, nos permite observar el papel simbólico que se otorga a estas entidades dentro del colectivo. Paraje de Huetziatl, Tlaxcala, 3 de febrero de 2020.





Ilustración 26: *El baile de la mayordomía de San Juan Huetziatl*. El protocolo ritual establecido finaliza con un baile que fortalece la cohesión grupal de la organización, pues sólo participan los implicados en la realización de la fiesta como agradecimiento por el apoyo brindado para su concreción. Paraje de Huetziatl, Tlaxcala, 3 de febrero de 2020.
Fotografías de Ana Isabel Castillo Espinosa.

religión oficial (De la Torre, 2013: 19). De esta manera, la fotografía en relación con las imágenes que encuadra y la relación con los temas que suscita supone otra vía, distinta de la interacción verbal, que orienta la comprensión y el análisis de la realidad que se está investigando y sitúa al antropólogo en un papel proactivo dentro de la situación etnográfica (Orobitg, 2014: 12).

Reflexiones finales

En este ensayo se ha mostrado la relación establecida entre los habitantes de Canoa y la figura de san Juan Bosco, la cual se inscribe como una expresión de la religiosidad popular que se materializa en la festividad de San Juan Huetziatl. Se considera que esta manifestación es resultado de un proceso colonial y poscolonial, que se presenta como una mixtura entre las cosmovisiones indígenas y el catolicismo institucional.

Al fotografiar la ritualidad de San Juan Huetziatl quise dar cuenta del proceso de incorporación y apropiación de las imágenes religiosas para contextualizar las relaciones simbólicas que se generan a través del ritual y que implican tanto a los pobladores de Canoa como a los de San Isidro Buensuceso, San Aparicio y San Pablo del Monte. En este sentido, el vínculo con los santos debe comprenderse como una correlación jerárquica, lo cual sale a relucir en las fotografías, sobre todo en lo que concierne a los momentos rituales de la mayordomía como la petición del cargo y el cambio de mayordomos, donde se corrobora que la imagen de san Juan Bosco no es un objeto inanimado, sino un objetivador de los papeles sociales dentro de esta organización social.



Finalmente, la fotografía permite captar fragmentos tanto de la expresión ritual como de la organización social implícita. Por ello, se apuesta por su utilización como instrumento de comunicación con los interlocutores y una opción para acercarse al entendimiento de relaciones sociales concretas. Considero que no debemos limitar nuestro acercamiento, pero es importante no generar una documentación invasiva. Por eso, debemos establecer el diálogo con los sujetos en primera instancia y asumir nuestra obligación de capturar los hechos desde una perspectiva que refleje el vínculo entre los actores que se encuentran en el contexto de investigación.

Bibliografía

Acocal, Sandra (2009). "Espacios sagrados de la Matlalcuéyetl: diosa del agua y la fertilidad", en Francisco Castro y Tim Tucker (coord.), *Matlalcuéyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo.* Apetatitlán: El Colegio de Tlaxcala, pp. 49-72.

Bartolomé, Miguel (2005). "El elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", *Diario de campo. Cuadernos de Etnología*, vol. 3, núm. 3, pp. 3-59.

Brandes, Stanley (1996). "La fotografía como modo de comunicación", en José Antonio Fernández (coord.), *Las diferentes caras de España: perspectivas de antropólogos extranjeros y españoles.* La Coruña: Universidad, pp. 55-88.

Fernández, Anna (2009). "La religiosidad popular en la globalización", *Anales de Antroplogía*, núm. 43, pp. 91-116.

Flores, Carlos (2007). "La antropología visual: ¿Distancia o cercanía con el sujeto antropológico?", *Nueva Antropología*, vol. 20, núm. 67, pp. 67-87. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-06362007000100004&lng=en&nrm=iso, consultado el 13 de enero de 2021.

Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* México: Centro de Estudios Ecuménicos.

Hermansen, Pablo y Fernández, Roberto (2018). "La foto-etnografía como metodología de investigación para el estudio de manifestaciones conmemorativas contestatarias en el espacio público", *Universitas*



Humanística, núm 86, pp. 167-196. https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.fmie

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2010). *Censo General de Población y Vivienda 2010*. México: INEGI.

Orobitg, Gemma (2014). "La fotografía en el trabajo de campo: palabra e imagen en la investigación etnográfica", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropología*, vol. 19, núm. 1, pp. 3-20. Recuperado de https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/280235, consultado el 13 de enero de 2021.

Torre, Renée de la (2013). "La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)", *Ponto Urbe*, vol. 12, núm. 42, pp. 1-26. https://doi.org/10.4000/pontourbe.581

Ana Isabel Castillo Espinosa es licenciada en antropología social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; actualmente cursa la maestría en la misma institución, donde desarrolla una investigación sobre la devoción de los santos y el culto a las ánimas benditas en San Miguel Canoa, Puebla. Sus líneas de investigación son la antropología de la religión, ritualidades funerarias y cosmovisiones indígenas. Ha colaborado en los proyectos "San Miguel Canoa: pueblo urbano. Diagnóstico sociocultural" (CAS-BUAP) y "M68: ciudadanías en movimiento" (UNAM/CCU-Tlatelolco).



ENCARTES MULTIMEDIA

ŚIVA: NADA DE ÉL SE DESVANECE, SÓLO SE TRANSFORMA. ANTROPOLOGÍA VISUAL DEL ARTE MITOLÓGICO URBANO

ŚIVA: NOTHING ABOUT HIM FADES, IT JUST TRANSFORMS. VISUAL ANTHROPOLOGY OF URBAN MYTHOLOGICAL ART

Arturo Gutiérrez del Ángel*
Greta Alvarado Lugo**

Liga del ensayo forográfico:
https://encartes.mx/ensayos-fotograficos/gutierrez-alvarado-siva-antropologia-visual



Resumen: El presente ensayo busca mostrar, a través de una singularidad de imágenes, cómo los mitos, en una de sus múltiples ramificaciones expresivas, se materializan de manera narrativa en lo que denominamos expresiones plásticas del buen andante. Sus unidades mínimas operan con significantes construidos en una multiplicidad de objetos que remiten al andante a significados vinculados con aquellos seres de la gesta universal. Para demostrar nuestra hipótesis plástica, ejemplificaremos el complejo mitológico relacionado con Śiva, una de las deidades más sobresalientes de la cosmogonía india, remitiéndonos a diversas manifestaciones y presencias de este dios en las coloridas calles de India.
Palabras claves: Śiva, mitología, hinduismo, ritos, India, antropología, antropología visual.

* El Colegio de San Luis.
** El Colegio de San Luis.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 306-321
Recepción: 11 de noviembre de 2020 • Aceptación: 3 de diciembre de 2020
https://encartes.mx



ŚIVA: NOTHING ABOUT HIM FADES, IT JUST TRANSFORMS. VISUAL ANTHROPOLOGY OF URBAN MYTHOLOGICAL ART

Abtract: This essay aims to show, using unique images, the way in which myths, in one of their multiple expressive ramifications, materialize into a narrative in what we call plastic expressions of the good traveler. Its minimal units operate with signifiers built on multiple objects that lead the traveler to meanings linked to the beings of the universal gestation. In order to prove our plastic hypothesis, we provide an example of the mythological complex related to Śiva, one of the most important deities of Indian cosmogony, by referring to diverse manifestations and presences of this god in the colorful streets of India.

Keywords: Śiva, mythology, Hinduism, rites, India, anthropology, visual anthropology.

> "La mitología hindú
> es un banquete
> quizá más apropiado
> para el goloso
> que para el gastrónomo."
> Wendy Doniger

Introducción

El panteón sacro del hinduismo está conformado por el cruce de múltiples dioses, manifiestos en epopeyas y gestas con características particulares que constituyen una cosmogonía; visión, consideramos, sensual,[1] que escapa al absolutismo positivista. En cambio, nos inclinamos a pensar que la mitología hindú (y su sociedad) opera, más bien, a manera de un pensamiento rizomático[2] (Deleuze y Guattari, 2016); sus significados de-

[1] Por sensual nos referimos a las sensaciones producidas por los sentidos o relacionadas con ellos.

[2] La fuerza conceptual del rizoma abre una alternativa a la idea tradicional de vinculación o encadenamiento de tipo deductivo y lógico. Esta idea nos permite, a la manera de una filosofía antigua, no cuestionar la correspondencia entre las esencias de las cosas y los conceptos sobre ellas (Deleuze y Guattari, 2016: 11): imagen plástica, unidades de significado y esencias divinas conforman así una unidad sin principio ni fin definidos. Una antropología que se nos antoja, si eso es posible, oxímoron, pues la sustancia de los



penden del contexto en que aparecen y con quién aparecen, logrando una infinidad de combinaciones fractales u hologramáticas[3] sin un principio ni un fin definidos. Además tienen, como veremos, la capacidad de estimular los sentidos de los fieles. De ahí que no sea simplemente una cosmovisión sino una senso-comprensión (ver imagen 1).[4] Por ello, las funciones de estas deidades corresponden con las combinaciones que la mitología realiza, que los rituales confirman y que se transmiten para ser absorbidos por todos los sentidos (ver imágenes 2 y 3). Nuestra propuesta se adscribe a la línea de antropología visual, pues a través de una singularidad de imágenes entendemos cómo los mitos (ver imagen 4), en una de sus múltiples ramificaciones expresivas, se materializan de manera narrativa en lo que denominamos expresiones plásticas del "buen andante" (ver imágenes 5 y 6). Sus unidades mínimas operan con significantes construidos en una pluralidad de objetos que remiten al andante a significados vinculados con aquellos seres de la gesta universal (ver imagen 7). Esto lo ejemplificaremos a través del complejo mitológico relacionado con Śiva, una de las deidades más sobresalientes de la cosmogonía india (ver imágenes 8, 9, 10). Lo veremos actuando en calles (ver imagen 11), plazas y jardines (ver imagen 12), viviendas, mercados (ver imagen 13), escalinatas (ver imagen 14) y templos (ver imagen 15). Lo rastrearemos en las ciudades de Nueva Delhi, Vārāṇasī (ver imagen 16), Khajuraho, Amritsar, Mumbai (ver imagen 17), entre otros lugares.[5] Este recorrido visual fue realizado en noviembre-diciembre del 2018, en el marco de una futura exposición denominada *Los rostros de la interioridad* y el coloquio *Tradiciones espirituales y mundo contemporáneo*.

---

sistemas mitológicos es su capacidad de conjuntar lo opuesto para generar un sentido determinado.

[3] Para Edgar Morin (1986), el pensamiento fractal u hologramático se organiza no a manera de unidades positivistas y jerárquicas, lo cual es sustituido por la parte que se encuentra en el todo y el todo está inscrito en la parte.

[4] Las imágenes a las que se hace referencia en este texto se encuentran en el ensayo fotográfico disponible en el sitio de la revista: https://encartesantropologicos.mx/ensayos-fotograficos/gutierrez-alvarado-siva-antropologia-visual

[5] Por el breve espacio del artículo, son pocas las ciudades que seleccionamos para demostrar nuestra hipótesis plástica, sabiendo de antemano que esto se repetirá en otros paisajes urbanos. Lo vimos, lo retratamos, pero no lo incluimos.



Las tres esencias del universo

Śiva (ver imagen 18) conforma una tríada al lado de Brahmā y Viṣṇu. Cada uno personifica una acción dentro de la gesta del cosmos. Brahmā es la creación (ver imagen 19), Viṣṇu (ver imagen 20) la conservación y Śiva la destrucción. Además, concentra la existencia en su forma anicónica de falo (*liṅga*) sobre una vulva (*yoni*) (ver imagen 21). La regeneración de la vida es concomitante a la destrucción; el dios aniquila para que el mundo pueda ser creado nuevamente. Las fuerzas encontradas de estas "esencias" (creación, preservación y destrucción) son el orden existente y el devenir de un futuro cosmograma. Como otras grandes culturas, donde el pensamiento es al mismo tiempo acción y reproducción, el hinduista rinde pleitesía a las fuerzas fundadoras mediante la plasticidad de un microcosmos o modelo reducido del universo, como los templos (ver imagen 22). Se constituyen por unidades, como por ejemplo la relación de la ofrenda con elementos de la naturaleza o esculturas monumentales, las cuales guardan y muestran la relación entre criaturas (humanos) y creadores (dioses) (Argullol y Vidya, 2004: 39), tal como lo expresa Rabindranath Tagore en un poema:

> Con frecuencia me pregunto dónde se encuentran los límites del reconocimiento entre el hombre y el animal cuyo corazón ignora todo el lenguaje hablado.
> ¿A través de qué paraíso original en una mañana remota de la creación se extendía el sencillo camino por el que sus corazones se visitaban?
> Aquellas huellas de su paso constante no se han borrado todavía, aunque su parentesco se haya olvidado hace mucho tiempo.
> No obstante, con alguna música sin palabras, el vago recuerdo se despierta de pronto, y el animal mira al hombre a la cara con tierna confianza, y el hombre baja la vista hacia sus ojos con divertido afecto.
> Parece que los dos amigos se encuentran enmascarados, y que se reconocen entre sí a través de su disfraz.
> (2006 [1913]: 99) (Ver imágenes 23, 26, 38, 40, 41)

Seducción divina

Las criaturas creadas entran en un juego de seducción con sus creadores: deben fascinarlos con lo que les gusta y atraerlos a las antiguas huellas de su paso en la tierra: sus recipientes (ver imagen 23, 24). Para este fin,



hay que desplegar lo que más les atrae de su cosmografía: flores, colores, alimentos, olores, es decir, ejercer la fuerza del ritual sobre ellos, seducirlos con los sabores de su creación, con los colores que ellos inventaron y las aguas que existen por la fuerza de su voluntad (ver imágenes 00 y 25). Quieren que sus criaturas los invoquen en las reliquias, dispositivos que vehiculan su poder; imágenes animadas mediante los mantras, cantos que insertan elementos vitales. Las fuerzas de las reliquias actúan y responden a las intenciones de los fieles (Gell, 2016: 189, 191), quienes les piden intervengan por ellos. Los dioses encarnan, se manifiestan o materializan (*mūrti*) en las antiguas huellas vueltas esculturas, dibujos o cantos (ver imagen 26).

El dios fálico: transfiguración e invocación

La mitología india, siempre viva y cambiante, se mueve en dos ejes: uno invariable y otro que todo lo transforma: "se remodela, se rehace y se recarga de nuevos significados" (Zimmer, 1997: 48) (ver imagen 27). Así, la profundidad de Śiva como deidad confirma la grandeza de su tarea, la creación-destrucción. Entre las representaciones fálicas más antiguas, se encuentran las que han aparecido en las excavaciones arqueológicas de las civilizaciones del valle del Indo (alrededor del 2500-2000 a.C.).[6] Después, han encontrado penes erectos tallados en piedra, que evidencia esta temprana veneración a las fuerzas de una naturaleza que se desborda en creación (ver imagen 28, video 1). La significación de los falos no se esfumó con el devenir del tiempo, todo lo contrario, se transformó en la actual devoción por el *liṅga* (ver imagen 29), que cohabita sobre otro significado trascendental, el *yoni* (ver imagen 30). Al caminar las calles de India y ver en las esquinas los pequeños templos pintorescos, o debajo de los árboles en ciertos poblados, el tiempo de Śiva se devela en la relación del *liṅga-yoni.*

---

[6] Nos referimos a la forma fálica, ya que en varias excavaciones arqueológicas en Mohenjo Daro, se han encontrado sellos en los que se representa una figura cruzada de piernas, con el falo erecto y unos tocados con cuernos en su cabeza. Se pueden observar expuestos en el Museo Nacional de Karachi, Pakistán. Asimismo, en el Museo Nacional de Nueva Delhi, en India, se exhiben varias formas cónicas de Harappa y Mohenjo Daro, hechas de arenisca, concha y alabastro. Aunque su uso es incierto, su figura alude a un falo, lo que pone en evidencia una temprana veneración a las fuerzas generadoras de la naturaleza.

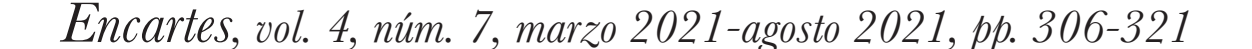
La antigüedad del *liṅga* se manifiesta con gran fuerza significativa en mitos que aún son narrados en la actualidad (ver imagen 31). Uno de ellos cuenta que Brahmā y Viṣṇu discutían sobre quién era el creador del universo y de los otros seres. De las profundidades del océano cósmico se alzó un enorme *liṅga* en llamas. Brahmā montó sobre su ganso y voló hacia el cielo para ver hasta dónde llegaba, mientras que Viṣṇu se convirtió en jabalí para sumergirse y encontrar el origen. Sin embargo, el falo continuaba creciendo hacia los extremos. Tiempo después, un costado del *liṅga* se abrió y de un nicho surgió Śiva como la fuerza suprema del universo (ver imagen 28) (Zimmer, 1997: 126-128). Otra versión indica que se escuchó una voz en el firmamento cuando los dos dioses estaban sentados discutiendo y dijo: "Si el *liṅga* del dios de cabello trenzado es adorado, ciertamente concederá todos los deseos que se anhelan en el corazón". Cuando Brahmā y Viṣṇu oyeron esto, ellos y todas las divinidades veneraron al *liṅga* con devoción (Doniger, 2004: 119).

No sólo los dioses adoran al *liṅga* sobre el *yoni*, también los devotos realizan una *pūjā*, un conjunto de ofrendas que recibe el nombre de *Rudra*[7] *abhiśeka,* es decir, "el baño de Rudra" (ver video 2). Este ritual de consagración y sus dispositivos varían según tradiciones particulares; puede ser dirigido por un *brāhmaṇ* (sacerdote) en los templos, o por algún devoto que adora al *liṅga-yoni* colocado en los *tīrthas*, lugares sagrados que se marcan debajo de algún árbol, en una esquina, un crucero significativo (ver imagen 32) o un lugar que ha sido designado como punto de peregrinación.

Tantra: erotismo y frenesí

El significado del término "tantra" es "hilar" o "trama". Los manuscritos están concebidos en versos o diálogos entre Śiva (masculinidad) y Pārvātī (feminidad, esposa de Śiva), como si se tratara de un guión teatral, con intervenciones de cada una de estas dos deidades. La conversación entre ambos tiene el objetivo de elevar la divina perfección y la totalidad del ser humano en un abrazo que hila en una trama las fuerzas del universo. En el interior de cada ser existen porciones de energías cósmicas destinadas a ser despertadas (ver imagen 33). Así, la unión de la Persona-cósmica y la Naturaleza se representa por medio de la copulación entre Śiva y Śakti. El

[7] Rudra es el dios salvaje, avatar de Śiva. Esto, como lo dijimos al principio, depende del contexto en que aparece.





principio llamado Śiva contiene la totalidad del poder de procreación que se encuentra en el Universo. Toda procreación individual es fragmento del siguiente principio: "aquel que comprende el abrazo divino manifiesto en el himno del dios del amor[8] (la forma ígnea de Śiva), se forja en torno al acto de amor que se recrea a sí mismo en cada copulación" (Daniélou, 2009: 303-305).

Este divino abrazo puede apreciarse en los relieves de los templos de Khajuraho,[9] conformadas por *mithuṇas*, parejas o grupos que representan un erotismo en todas las formas imaginables (ver imagen 34, 35, 36, 38). Desde el punto de vista de la doctora Eva Fernández del Campo, los edificios están dedicados al culto hindú y jaina. Sin embargo, su configuración responde al "auge de varias sectas tántricas que, seguidores de los *Agamas*,[10] influyeron en la iconografía y en la colocación de la imagen central de cada templo y del resto de las esculturas, que se consideran como emanaciones de ésta" (2013: 239).

Como apunta Rawson, en el tantra el mundo es resultado del juego (*līlā*) o entretenimiento de las deidades (1992 [1978]: 40). La creación se describe como la unión sexual a través de *prakṛti*, el principio femenino (Śakti), y *puruṣa*, el principio masculino representado en Śiva (*Ibid*, 122). Así, sugerimos que los integrantes masculinos de estos relieves pueden ser leídos como Śiva y su potente masculinidad fálica (ver imagen 37); Śakti está presente en las figuras femeninas que adoptan complicadas contorsiones sexuales para la satisfacción de ambos. Manos, piernas, bocas, pechos, caballos, elefantes, sexos, se embrollan entre sí, se acarician, se penetran,

[8] La primera llamada es la invocación del dios (*hiṅkāra*).

La proposición representa los laúdes (*prastāva*).

Acostarse con la mujer es el himno de gloria (*udgītha*).

Acostarse de cara a la mujer es el coro (*pratihāra*).

El clímax es la consagración ritual (*nidhāna*).

La separación es el himno final (*nidhāna*).

Este es el himno del dios [ígneo] de-la-mano-izquierda (Vāmadeva) hecho sobre el acto de amor (*Chāndogya Upaniṣad*, 2, 13, I, *apud* Daniélou, 2009: 304).

[9] Conjunto arquitectónico ubicado en Madhya Pradesh, a 620 kilómetros al sureste de Nueva Delhi. Los templos se construyeron entre los siglos X y XII (*circa*) como una expresión pública del poder y la riqueza de la dinastía Chandella.

[10] Textos rituales del tantrismo.

juegan, se miran, y con todos los sentidos se respiran e inventan un erotismo cósmico, placer puro al que asisten los dioses (Rawson, 1992 [1978]: 7, 9, 22) (ver imagen 38). En el ritual tántrico, las esencias masculina y femenina se hilan para estimular el encuentro corpóreo de los asistentes, porque son los cuerpos en meditación y son los dioses dentro de ellos, en una trama sagrada que produce ānanda, una experiencia de felicidad y éxtasis, un orgasmo cósmico tántrico que, mediante el clímax, se arriba a la comprensión de la vida y la creación del universo.

De esta manera, el erotismo es la hilación entre dioses y humanos que recrea al macrocosmos en el microcosmos, pues las fuerzas que rigen al universo se encuentran, también, en una trama en el interior del organismo mismo. Los textos tántricos señalan que este juego sexual es un conocimiento del "yo" verdadero, que es igual a la conciencia pura y absoluta, ya que "para un seguidor del camino tántrico esta conciencia no es sino la esencia divina que mora dentro de cada individuo" (Muñoz y Martino, 2019: 234, 235). Octavio Paz celebró esas esculturas con un poema:

> En el encuentro del amor los dos polos se enlazan en un nudo enigmático y así, al abrazar a nuestra pareja, abrazamos a nuestro destino. Yo me buscaba a mí mismo y en esa búsqueda encontré a mi complemento contradictorio, a ese tú que se vuelve yo; las dos sílabas de la palabra tuyo (2004: 36).

El reflejo de Śiva en el espejo mitológico

Las formas antropomorfas de Śiva viajan por toda India a manera de esculturas, en los templos o en carteles que se colocan en los negocios, en las casas, en los *rickshaws* (mototaxis) y en los actores que lo representan en series televisivas y películas de cine. Śiva es un joven sentado con las piernas cruzadas y la espalda recta, técnica meditativa que lo hace ser el Señor del Yoga (ver imagen 12). Candra (el luminoso), la divinidad lunar masculina que adorna el cabello de Śiva, muestra su devoción ante este dios y lo hace cuando señala en el firmamento los días propicios para que los devotos del dios fálico lleven a cabo los ritos para complacerlo. Al igual que otros dioses hinduistas, Śiva tiene dos manos que se multiplican para enfatizar los cuatro puntos cardinales, mostrando así su omnipotencia. En una mano porta un *damaru*, tambor en forma de reloj de arena que tiene boleadoras en los extremos y, al agitar el mango, produce el sonido celestial (ver imagen 8).



Varios mitos relatan los aspectos característicos de Śiva. Como apunta Wendy Doniger, "la mitología hindú es un banquete quizá más apropiado para el goloso que para el gastrónomo" (2004: 12). Cuando Śiva es un asceta, se observa una pequeña figura femenina con una cascada que brota de su enmarañado cabello, que es el mismo río Ganges, la figura antropomorfizada de la diosa Gaṅgā. Así, diosa y Śiva conforman el origen del río Ganges (ver imagen 12). Agastya, la energía solar, traga toda el agua del océano con la intención de descubrir a los demonios escondidos en el fondo del mar, pero sólo consigue privar de agua a la tierra y sus seres. De esta sequía sobrevive el rey llamado Bhagīratha, quien vive con austeridad para atraer al río celestial Gaṅgā (según la mitología, habita en una especie de "vía láctea"), para que baje a la tierra. Brahmā observa la devoción de Bhagīratha, pero le indica que ocuparía la ayuda de Śiva para que el agua no cayera de forma violenta sobre la tierra y generara inundaciones. Así que el rey retoma su austeridad hasta que Śiva accede a ayudarlo y los nudos de su cabello amortiguan el descenso del río que, al serpentear por los laberintos que formaban, perdía su fuerza, fluyendo suavemente hacia el cauce que forma el río Ganges (Vatsyayan, 2001: 97-99).

Una serpiente está enroscada alrededor del cuello de Śiva, alegoría del control de la libido y el falo (Muñoz, 2010: 241) (ver imagen 8 y 12). En el entrecejo de Śiva, se suele pintar un tercer ojo que marca el punto donde se desprendió una llamarada para aniquilar a Kāma (dios del deseo), en castigo por flechar a Śiva mientras éste se encontraba en una profunda meditación. El objetivo de Kāma era despertar el deseo del dios hacia Pārvatī, la futura esposa de Śiva (ver imagen 26).

En otra narración se dice que Śiva tiene pintada de azul la garganta, marca adquirida por haber bebido el veneno del océano cósmico. En estas aguas se encontraban mezcladas las dos sustancias: el *amṛta* (elixir de la vida) y la mortal pócima (ver imagen 8). Este pasaje mitológico puede verse como un sacrificio de Śiva, pues al consumir esta bebida salvó a las criaturas que había creado y a los mismos dioses. Desde ese día, se le conoce como *Nīlakaṇṭha*, el de la garganta azul. Śiva no muere envenenado, agregando a su identidad un *item* más: el de la muerte, por lo que rivaliza con Yama, dios de la muerte y la destrucción (Kramrisch, 2003: 143-144). Al adoptar esta identidad, Śiva cubre su cuerpo con las cenizas de los muertos que han sido incinerados en las piras funerarias de los cre-

matorios (ver imagen 39 y 48). Y en un juego de reflejo, les devuelve a sus criaturas su propia finitud, recordándoles que la inmortalidad es propia de los dioses, pero que la muerte es la realidad última de sus vidas.

Nandin, la alegría…

Las múltiples identidades que presenta Śiva, sus dobleces, pliegues, sus acciones, epopeyas y transformaciones, son conducidas por Nandin, la alegría. Un toro cebú que lo acompaña en sus andanzas y lo transporta (ver imagen 40). En el pensamiento hinduista, el vehículo (*vāhana*) de Śiva, Nandin, es uno de los fundamentos que sostienen la relación con su dios. El toro cebú es la disciplina, el poder, el *dharma*,[11] el orden cósmico y la realización correcta del deber (Kramrisch, 2003: 26). Una historia dice que el dios del *dharma*, llamado Dharmadevata, buscaba la inmortalidad y sabía que sólo la encontraría si estaba cerca de Śiva, por lo que decidió asumir la forma de un toro y se presentó ante él para servirle como su montura, pero también para recibir la protección del dios. Śiva accedió a la petición de Dharmadevata y lo aceptó como compañero.

En otra historia se asume que Viṣṇu se transformó en toro cuando Śiva destruyó Tripura, lugar en el que se localizaban tres ciudades pobladas de demonios. Siendo toro, Viṣṇu alzó el carro de Śiva y logró destruir a los demonios (Kramrisch, 2003: 377). En algunos en templos hinduistas Nandin aparece resguardando al *liṅga* (ver imagen 40). Sin embargo, el toro ha ganado importancia en la devoción popular, es el único acompañante de los dioses que tiene su propia sala dentro de los conjuntos arquitectónicos; este espacio recibe el nombre de Nandin *maṇḍapa,* es decir el pabellón de Nandin (ver imagen 41). En la sala donde se venera a Śiva sobresale un montículo, el cual se dice hace referencia a la joroba de su toro Nandin o el monte Meru, la cima que genera la expansión del mundo.

Hierofanías vegetales

Los *tīrthas* o puentes operan como tránsitos entre una realidad empírica y sensible a otra trascendental. Sus presencias pueden pasar inadvertidas para la mayoría de las personas, pero son sitios cotidianos que poseen una belleza particular y subjetiva que los devotos perciben. Cada lugar es seleccionado como continente que guardará las figuras de los dioses y las ofrendas



[11] Virtud, mérito moral.



(Aguado *et al*., 2007: 6); se localizan en un cruce de caminos o zona de tránsito, lugares de peregrinación, cauces de ríos, raíces de árboles o cavidades (Kramrisch, 2003: 80) (ver imagen 42). El árbol es el centro del universo y el *axis mundi* por donde corre la diversidad de las fuerzas encontradas: conexión de lo terrenal, el inframundo y el plano celestial. Son, como dice Eliade, "hierofanías vegetales", donde lo sagrado se revela a través de la vegetación, árbol de la vida cósmica que da origen a los más diversos mitos que aluden a esta torsión de la trama entre diferentes planos de la existencia empírica, pero también de su contrario (1981: 32).

Al andar por calles, patios, bosques, las personas perciben los lugares propicios para dejar las ofrendas cuando sienten que un elemento remite a alguna deidad. Ejemplo de ello es un árbol con raíces expuestas o si el tronco tiene una cavidad; ahí se le colocan algunas imágenes de diferentes dioses (ver imagen 43), esculturas, carteles enmarcados o algunas iconografías como el tridente de Śiva, una de las expresiones fálicas del dios. Como se observa en la imagen 43, se encaja un tridente en la ranura del tronco, delineada de color dorado, acción que recuerda la relación del *yoni* y el *linga*. Alrededor de los troncos, los devotos atan telas o hilos preferentemente rojos, color vinculado a *śakti,* la energía femenina, como una ofrenda ante una petición específica. Como se señala en un verso erótico del *Bṛahdāraṇyaka Upaniṣad*: "Su vientre son los troncos, la llamada del hombre es el humo, la vagina es la llama, las brasas son el coito, las chispas son el placer" (Calasso, 2016: 233). Además, los árboles son lugares de reunión donde los ancianos pasan buena parte del día charlando y refugiándose del sol; las mujeres suelen darle una patadita al tronco para obtener fertilidad, ya que "los árboles son símbolo de una fecundidad inagotable" (Eliade, 1981: 244).

Vārāṇasī, la ciudad flotante

La disposición geográfica de Vārāṇasī[12] se construyó en función del modelo corpóreo de Śiva; la cabeza se ubica en el sur, en el límite con el afluente del río Asī; el tronco es el *ghāṭ* Manikarmika y los pies al norte, donde confluyen con las aguas del Varuṇa (ver imagen 44, 45). Su trazo es sin duda

[12] Para el hinduismo Vārāṇasī es una de las siete ciudades (*sapta puras*) sagradas que concentra la creación en sí misma. Se encuentra ubicada en el estado de Uttar Pradesh. Su nombre significa "entre el Varuṇa y el Asi", los dos ríos que circundan la ciudad. También se le conoce como Benarés o Kashi (la brillante, o la luminosa).

un cosmograma que se recorre como una geografía mítica permitiendo la oscilación entre bucles relacionales (Morin, 1986: 144); espacio sacro cargado de todas las esencias divinas tejido al mundo de los humanos (Parry, 1994: 19). Se dice que esta ciudad mantiene al universo en movimiento, gracias al flujo complementario de la vida y la muerte que ahí se dan cita: vida brindada por el *liṅga* de Śiva; pene arrancado del cuerpo del dios que cayó en la ciudad; muerte que impregna todos los sentidos al caminar entre las humeantes piras crematorias (Parry, 1994: 17).

Vārāṇasī existe porque ahí fluye el río Ganges (ver imagen 47), ciudad y río son la continuidad uno del otro, continente y contenido unificados como espejo del universo, cosmos intermedio que opera como trama entre lo celestial y lo terráqueo. Todos quieren morir con la dignidad que da esta ciudad cuando te vuelve cenizas. Al ser arrojado en esas aguas, formarás parte del Ganges. Peregrinar a la ciudad desde cualquier punto del mundo, es purificarse en las aguas del río, lo que rompe la cadena kármica de la reencarnación. Al caminar entre los *ghāṭs* de Vārāṇasī (ver imagen 46), el andante visualiza, entre la neblina matutina, a los peregrinos sumergiéndose en el río, algunos riendo y bromeando, otros recitando oraciones, meditando:

> El darse un baño [en el Ganges] no es ni un lujo ni una necesidad, sino una ablución de cuerpo entero, una inmersión en el flujo de la vida, la identificación con el cuerpo de la diosa Gaṅgā y finalmente con el océano, el infinito (Argullol y Vidya, 2004: 109).

La ciudad es una conmemoración a Śiva y por ello está lleno de templos para él. Algunos pintados con dibujos de *liṅgas* en la cúpula (ver imagen 45). Lo sagrado convive con los grupos de lavanderos que se concentran en el Lali *ghāṭ*. Las sábanas, toallas y saris de los peregrinos se secan al viento en tendederos o sobre las escalinatas. En esta área las personas no realizan inmersiones, ya que la corriente arrastra restos de madera de las piras, cenizas y restos humanos.

Presencias errantes y conquistadores de la muerte

La tradición oral atribuye a Śiva las potestades divinas de la transformación: toma forma humana y camina por los *ghāṭs* de Vārāṇasī y se presenta ante los ascetas llamados *sādhus* (ver imagen 48, 49) para generar una co-



nexión divina a través de la meditación, la práctica del yoga o la ingestión de sustancias psicoactivas presentes en la datura (*Datura metel L*) o el cannabis (*Cannabis sativa*). Entre el deambular de perros, cabras, vacas, monos y búfalos, también se observa a los *sadhūs*, devotos de Śiva, renunciantes a la vida terrenal que meditan o descansan sobre las escalinatas. Algunos visten de color azafrán (una de las manifestaciones de *śakti)*, otros cubren sus extremidades con una tela de algodón y otros van sin ropa. Se cuenta que Śiva descendió a la tierra disfrazado como yogui, desnudo y pidiendo limosna. Su cuerpo estaba pintado con cenizas, como única pertenencia tenía un cuenco para que se le depositara agua y comida.

Hoy algunos *sādhus* se trenzan el pelo con nudos y lo peinan en una coleta. Se untan cenizas de los muertos, residuos que pertenecen a Śiva (ver imágenes 48, 49). Estas presencias errantes poseen cualidades "mágicas" y en actos de alquimia convierten los restos mortuorios en energía vital y procreativa, como continuidad de la muerte. Incluso pueden devolver a las mujeres estériles la facultad de procrear (Muñoz, 2010: 248, 249). Las cenizas son también reliquias que se esparcen como amuleto en las casas de las parturientas; ayudan a que las mujeres, al untarlas en su cuerpo, consigan la ambrosía suprema (Doniger, 2004: 125), restituyendo los miembros cercenados, la devolución de la vida o algún otro milagro.

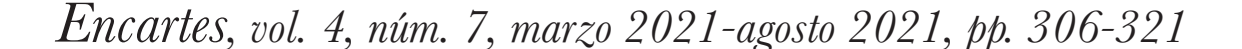
La cremación es el último sacrificio ofrecido a los dioses. Precisamente, la cremación es llamada *dah sanskar* (el sacramento del fuego) o *antyeshti* (el último sacrificio) (Parry, 1994: 151). Así, el cuerpo del propio difunto es la última oblación que se brinda al fuego sacrificial (Shastri, 1963; Aiyagar, 1913; Levin, 1930, en Parry, 1994: 178). Después de aproximadamente tres horas de que el fuego esté consumiendo el cuerpo, el *brāhmaṇ* recoge agua del Ganges en un tazón de barro; se acerca a la pira y de espaldas a ella coloca el recipiente con agua sobre su hombro y lo arroja a la arena para que se rompa. Después, los familiares se bañan en otro *ghāṭ*, con el fin de eliminar cualquier residuo del rito mortuorio. Se purifican para evitar que el alma del difunto los siga. Los restos y las cenizas se llevan en una barca hasta la mitad del río donde se echan al agua. Śiva es el barquero y es la barca que los porta hacia el otro mundo (ver imagen 46). A los muertos se les recita al oído un mantra de Śiva que se conoce como *tarati*, para que puedan nadar y obtener la salvación. Cabe señalar que el cuerpo fue incinerado-destruido con el fuego de Śiva, pero los residuos del difunto se devuelven al agua, es decir, a Viṣṇu, a la preservación-creación (ver

imagen 20). Este dios descansa sobre las aguas mientras crea al mundo. El acto de cremar y zambullirse en el río es en sí mismo un microcosmos bajo las dualidades de la vida junto a la muerte (ver imagen 50).

Conclusiones

Este trasiego de imágenes llenas de sensualidad en sus sonidos y colores, sabores, formas y olores, nos enseña que la mitología sobre Śiva está viva y postula un cosmograma que integra y da sentido de continuidad a una naturaleza dinámica e integrada en el organismo compartido entre deidades y humanos: se transforma mediante una rica veneración plástica y contextual (ver imagen 00). Una mirada popular que, sobre un eje estructural, tal como lo dicen Dumézil (2016) y Lévi Strauss (1971: 13-42), permanece a la vez que cambia: un oxímoron. En este ensayo visual vimos cómo estos fractales fragmentan, si se quiere, las unidades mínimas con las que opera la mitología, para postularse como arte expresivo urbano y vehicular a un ser que a lo largo de la historia de India ha ido adquiriendo formas varias. Comprendimos que Śiva es un dios que manifiesta toda su fuerza expresiva en siluetas misteriosas y variopintas: un falo (ver imágenes 9, 21, 28, 29, 31, 30, 40), relieves eróticos (ver imágenes 34, 35, 36, 37, 38), *sadhūs*[13] (ver imágenes 39, 48, 49), cuerpos meditando (ver imágenes 2, 48), objetos iconográficos: tridentes, piel de tigre; o antropomórficos: la luna sobre su sien, el Ganges brotando de su cabellos enmarañados, la coloración azul de su cuello, una serpiente alrededor de su garganta (ver imagen 8, 12). A la vez, a este dios le son dadas como ofrenda las cenizas de los muertos y es el muerto mismo (ver imágenes 48, 50). Las manifestaciones de Śiva se transforman pero, parafraseando a Shakespeare, diríamos: "Nada de él se desvanece, sino que sufre una brusca transformación en algo rico y extraño" (2003 [1611]: 15). Cada una de sus presencias son ecos de mitos divergentes que recrean sus glorias mediante una gran pluralidad expresiva de rituales, devociones vividas expresadas para el buen andante en las calles de India.





[13] Los *sadhūs* deslizan su significado mediante los mismos recursos que lo hace el arte urbano: tintes, formas, colores, contextos, sentidos. Desde nuestro punto de vista, estos personajes se mueven en el eje del arte, del ritual y la mitología.



Bibliografía

Aguado, Jesús, Francisco Carpio y Manuel Bouzo (2007). *Manuel Bouzo. Cruce de caminos.* Cuenca: Fundación Antonio Pérez.

Argullol, Rafael y Vidya Nivas, Mishra (2004). *Del Ganges al Mediterráneo. Un diálogo entre las culturas de India y Europa.* Madrid: Siruela.

Calasso, Roberto (2016). *El ardor.* México: Anagrama.

Daniélou, Alain (2009). *Mitos y dioses de la India.* Gerona: Atalanta.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2016). *Rizoma*. México: Fontamara.

Doniger, Wendy (2004). *Mitos hindúes*. Madrid: Siruela.

Dumézil, Georges (2016). *Mito y Epopeya,* vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.

Eliade, Mircea (1981). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.

Fernández del Campo, Eva (2013). *El arte de India. Historia e historias.* Madrid: Akal.

Gell, Alfred (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica.* Buenos Aires: Sb Editorial.

Kramrisch, Stella (2003). *La presencia de Śiva.* Madrid: Siruela.

Lévi-Strauss, Claude (1971). "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología.* Madrid: Serie de sociología, pp. 13-42.

Morin, Edgar (1986). *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.

Muñoz, Adrián (2010). *La piel de tigre y la serpiente. Identidad de los nāth-yoguis a través de sus leyendas.* México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Muñoz, Adrián y Martino, Gabriel (2019). *Historia mínima del yoga*. México: El Colegio de México. https://doi.org/10.2307/j.ctv15tt70j

Parry, Jonathan (1994). *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paz, Octavio (2004). *Vislumbres de la India*. Barcelona: Seix Barral.

Rawson, Philip (1992 [1978]). *El arte del tantra*. Barcelona: Destino.

Shakespeare, William (2003 [1611]). *La tempestad*. Buenos Aires: Biblioteca Universal.

Tagore, Rabindranath (2006 [1913]). *El jardinero*. México: Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa ILCE. Recuperado de: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Jardinero.pdf, consultado el 16 de febrero de 2021.



Vatsyayan, Kapila (2001). "La ecología y el mito indio", en Chantal Maillard (ed.), *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*. Barcelona: Kairós, pp. 90-110.

Zimmer, Heirich (1997). *Mitos y símbolos de la India.* Madrid: Siruela.

Arturo Gutiérrez del Ángel es profesor-investigador del Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Miembro del Sistema de Investigadores desde 2008. Sus investigaciones han girado en torno a la mitología, las religiones y los rituales. Se ha especializado en antropología visual, particularmente en la relación entre la fotografía y las expresiones plásticas; y en grupos del occidente y norte mexicano, como los wixaritari o los na'ayari. Ha publicado cinco libros y seis libros como coautor, aparte de publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Ha expuesto su trabajo fotográfico en museos y galerías, y cuenta con 20 exposiciones de fotografías.

Greta Alvarado Lugo es doctorante en el programa de Estudios Antropológicos en El Colegio de San Luis. Tema de investigación: *La diáspora sikh: un estudio sobre la dinámica de sus valores religiosos en México* (en curso). Diplomatura en Asia, Universidad del Chaco Austral, Argentina (2020). Máster Oficial en Estudios Avanzados del Arte (2015-2017), Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Título de Especialista en Arte de India, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Desde 2019 es profesora del curso India: arte y sociedad, en la Coordinación Académica de Arte y en el Departamento de Arte y Cultura de la UASLP.



ENTREVISTAS

"NO HAY MANERA DE LLEVAR LA IGLESIA ADELANTE SIN CONTAR CON LAS MUJERES". MUJERES, SÍNODO DE LA AMAZONÍA Y DESAFÍOS EN EL PRESENTE DE LA IGLESIA CATÓLICA

"THESE IS NO WAY FOR THE CHURCH TO GO FORWARD WITHOUT WOMEN". WOMEN, SYNOD OF THE AMAZON AND ONGOING CHALLENGES TO THE CATHOLIC CHURCH

Entrevista con Maria Clara Bingemer,
realizada por Sebastián Pattin* y Claudia Touris**

En abril de 2020, a poco de haberse cumplido un nuevo aniversario de la asunción a la sede petrina de Jorge Mario Bergoglio en marzo de 2013, entrevistamos por videollamada a la teóloga brasileña doctora Maria Clara Bingemer con el propósito de conversar sobre el papel de las mujeres, el Sínodo de la Amazonía y los desafíos actuales de la Iglesia católica. Reconocida por sus trabajos *Teologia e Literatura: Afinidades e segredos compartilhados* (Editora Vozes, Petrópolis, 2016), *Latin American Theology: Roots and Branches* (Orbis Books, Nueva York, 2016), *Mística e Testemunho em Koinonia: a Inspiração que vem do Martírio de Duas Comunidades do Século XX* (Paulus Editora, San Pablo, 2018) y *Simone Weil: Contra o colonialismo* (Bazar do Tempo, Río de Janeiro, 2019), Bingemer, teóloga feminista brasileña, representa un esfuerzo intelectual por continuar articulando las ciencias sociales y la Teología en América Latina. Egresada de Comunicación Social en Río de Janeiro y doctorada en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, heredó la cátedra de Leonardo Boff en el Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis tras la prohibición al reconocido teólogo bra-

* Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Mar del Plata.
** Universidad de Buenos Aires.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 322-336
Recepción: 21 de octubre de 2020 • Aceptación: 27 de enero de 2021
https://encartes.mx



sileño por Juan Pablo II. Bingemer, especialista en Teología Sistemática, trabaja como coordinadora de la cátedra Carlo Martini en la Universidad Católica de Río de Janeiro y asesora a la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, pero también como editora de la *Revista Eclesiástica Brasileira*, *Concilium* y *Journal of the American Academy of Religion* (2003-2008).

A partir de una teología atenta a las ciencias sociales, Bingemer ofrece una mirada profunda y desafiante sobre la historia reciente de la Iglesia católica, una institución que se encuentra indudablemente atravesando una fuerte crisis. En América Latina la relación entre ciencias sociales y teología ha sido extensa y variada, marcada por diálogos, desconfianzas y tensiones. Las sospechas cruzadas contra las universidades laicas en la primera mitad de siglo XX y contra la Iglesia católica –y contra el catolicismo como un fenómeno más amplio– fueron dando lugar a intercambios intelectuales que naturalmente encontraron en las Teologías de la Liberación un capítulo continental imprescindible para comprender afinidades y diferencias entre conocimientos seculares y religiosos. Más allá de las fuertes tradiciones de Estados laicos que se encuentran en algunos países del continente, la religión constituye parte integrante de las identidades latinoamericanas, y tomar en cuenta sus teologías, las formas en las cuales organizan sus creencias y practican sus religiosidades, parece fundamental para comprender las relaciones entre religión y política, pero también con la cultura y la sociedad.

Sebastián Pattin y Claudia Touris: ¿Cómo interpreta usted el ascenso de Francisco a la luz de un proceso todavía en ciernes de "desoccidentalización" de la Iglesia católica, tomando en cuenta que su rostro europeo viene transformándose hace ya algunas décadas?

Maria Clara Bingemer: Efectivamente, ha sido una gran sorpresa para el mundo y para la Iglesia la elección de un papa del sur y no del centro. Creo que no provocaría tanta sorpresa si fuera alguien del norte de América. Pero del sur, efectivamente fue una sorpresa. Para la sociedad y la Iglesia, no seguramente para una parte significativa del colegio cardenalicio que sin duda ya estaba preparando su elección. Hoy se sabe que ya estaba siendo considerado desde la elección de Benedicto XVI. Creo que esta elección ha sido muy importante porque acompaña un movimiento inexorable que el cristianismo histórico, y dentro de él el catolicismo, necesita urgentemente



hacer: ir hacia el sur, mirar hacia el sur, pensar desde el sur, sentir desde el sur.

Los países periféricos son los que levantan las grandes interpelaciones a la Iglesia hoy en el siglo XXI. En el caso de Francisco hay una adenda, el hecho de provenir de un continente mayoritariamente cristiano, lo que ya no se puede decir de Europa, secularizada y objeto de la preocupación del papa anterior. En ese sentido, ha sido un paso decisivo hacia la "des-occidentalización". Un paso calculado y prudente, sin embargo. América Latina tiene todavía algo de Europa, fue colonizada por Europa. Por consiguiente, su cultura conserva todavía rasgos importantes de la cultura europea. En ella, Argentina quizá – junto con Chile – sea el país que más conserva estos rasgos, distinto de otros como Brasil y Venezuela, muy marcados por la cultura estadounidense. Por lo tanto, fue el contexto certero para elegir el nuevo papa, que no es europeo, pero tampoco tiene una cultura y una formación radicalmente distintas de la europea.

S. P. y C. T.: En ese sentido, ¿qué relaciones pueden ser entonces establecidas entre el Concilio Vaticano II (CVII) y Francisco?

M. C. B.: Francisco desde el principio de su pontificado tuvo la preocupación de dejar claro que el espíritu, el lenguaje, la apertura y las conquistas del CVII estaban de vuelta en el centro de la Iglesia. A pesar de que se diga que sus predecesores también lo hicieron, fue evidente para todos los cristianos más o menos conscientes y practicantes que hemos vivido 30 años donde parecía que todo el itinerario conciliar se iba evaporando lentamente. Prácticas "preconciliares" tuvieron espacio, parecía haber un temor por parte de la jerarquía y concretamente por parte del Vaticano de asumir los avances del CVII. Francisco trajo todo de vuelta: la apertura al mundo, el diálogo interreligioso, la centralidad de los pobres, las realidades terrenales. Fue una deliciosa sensación escuchar sus primeros discursos y sobre todo ver sus gestos como papa en este sentido. Evidentemente siempre se piensa que podría hacer todavía más, avanzar más lejos. Es un hecho. Pero para recuperar 30 años de retraso y retroceso, creo que ha hecho mucho. Y aunque no está mencionando el CVII en cada momento, es evidente que actúa en coherencia con sus directrices y conquistas. Y claro está, cita bastante a sus predecesores, pero de éstos toma el cuidado de

elegir citas y puntos que están en sintonía con el CVII, no en contra.

S. P. y C. T.: En la historiografía latinoamericana pueden reconocerse dos momentos en torno a la recepción del Vaticano II que redundarían en dos líneas teológicas y pastorales. Primero se identifica una línea en consonancia con las lecturas europeas reformistas y desarrollistas. La segunda línea, "liberacionista" o "tercermundista", puso el acento en la singularidad cultural del continente latinoamericano. La profunda desigualdad social implicó que la segunda línea teológica propusiera una respuesta radical y contestataria que postuló, en términos políticos, "la opción preferencial por los pobres" como un nuevo modelo de Iglesia. ¿Qué interpreta, pues, de las "recepciones latinoamericanas" del CVII, y fundamentalmente sobre los cuestionamientos que teólogos como Leonardo Boff hicieron a la Iglesia concebida desde una matriz europea? ¿Por qué la Teología de la Liberación (TdL) se convirtió en una teología tan difícil de procesar durante el papado de Juan Pablo II? ¿Qué papel cree que tuvo el cardenal Ratzinger en esta política de censura, persecución y silenciamiento de los teólogos de la liberación?

M. C. B.: Ciertamente la recepción del CVII en América Latina pasará a la historia por causa de las tres prioridades puestas para la Iglesia del continente por Medellín: uno, una conexión ineludible entre fe y justicia, que genera una nueva posición de la Iglesia frente al pueblo; dos, una nueva manera de pensar la fe gestando una nueva teología llamada Teología de la Liberación; y, tres, un nuevo modelo de Iglesia, más horizontal, relacional y participativo, inspirado en la categoría de Pueblo de Dios de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (1965), que tuvo en América Latina el nombre de Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Esa línea eclesial y teológica ganó dos recortes en su recepción por el continente. Uno, en el eje brasileño-peruano, más centrado en lo económico, en las ciencias sociales y políticas. Los protagonistas fueron, y todavía son, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, etc. Otro eje se encuentra en el cono sur, notoriamente en Argentina y Chile, más centrado en la cultura de los pobres, la religión popular, etc. Aunque siempre se haya comprendido perteneciente al paraguas de la TdL, trajo sobre todo la conciencia de la importancia de las culturas autóctonas de los pueblos originarios. Se



llamó Teología del Pueblo (TdP) y sus protagonistas fueron Juan Carlos Scannone en Argentina y Diego Irazábal en Chile.[1]

Por ser tan contextual, con rasgos tan marcados de las culturas oprimidas, esa visión eclesial y teológica hizo profundos cuestionamientos a la Iglesia y a las teologías europeas. Aunque los grandes teólogos latinoamericanos hayan sido todos formados en Europa, en los grandes centros de la época –Roma, Lovaina, Innsbruck, Fráncfort, París–, de vuelta a su contexto nacional y continental abrieron los ojos para el colonialismo que había sido absorbido por sus iglesias y del cual era urgente liberarse. Tan fuerte fue esa teología aquí en América Latina que en algunos países, como Brasil, por ejemplo, prácticamente produjo textos que recibieron más atención y más lectura por parte de los católicos, cristianos y pueblo en general que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Las CEB crecieron y se multiplicaron muchísimo en los años 80 y llegaron a ser cerca de 80 000 en todo Brasil. Creo que la dificultad del Vaticano con la TdL se fundamentó en el método. No podía aceptar –Juan Pablo II, polaco, y también en cierta medida Ratzinger– el uso de categorías marxistas para construir un pensamiento teológico, como lo hizo la TdL. La postura antitética venía más del papa polaco, que había vivido en el corazón del comunismo en su Polonia natal y repudiaba vehementemente cualquier cosa que tuviera aires de marxismo como anti-cristiana. Jamás llegó a comprender que la TdL usaba las categorías para construir un método, pero no abrazaba la visión materialista de la historia ni el ateísmo de la propuesta marxista en su concreción socialista real. Ahí vinieron las notificaciones, las censuras… Fue un pontificado en el cual 144 teólogos fueron censurados por sus posiciones teológicas. Se reconoce este periodo como "invierno eclesial", parafraseando a Karl Rahner.[2] El cardenal Ratzinger era el presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Por ello, él debía llevar los procesos en contra de los teólogos. Aunque no estuviera de acuerdo con algunos, como lo afirma Leonardo Boff en un artículo reciente sobre la película *Los dos*

[1] Sobre la TdP consultar Politi (1992), Galli (2016) y Scannone (2017).

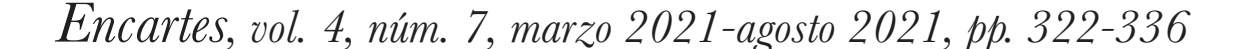
[2] Nota del editor. La expresión "invierno eclesial" se atribuye a Karl Rahner, pero también se encuentran otras expresiones elaboradas por otros autores como "involución eclesial", "vuelta a la gran disciplina" o "noche oscura".

papas (Meirelles, 2019),[3] acompañaba la mayoría de la Congregación para la Doctrina de la Fe que era claramente conservadora y veía en la TdL una amenaza y un peligro para la Iglesia.

Una vez papa, Benedicto XVI fue mucho más moderado en su actuación. Tanto es así que no hubo ni un teólogo efectivamente censurado en su pontificado, salvo la notificación de Jon Sobrino, que no resultó en una censura efectiva. Y al hacer el discurso introductorio a la conferencia de Aparecida, en 2007, en Brasil, Benedicto XVI sorprendió a muchos al tejer alabanzas a la conocida "Opción preferencial por los pobres", afirmando que no estaba en discusión, dado que era cristocéntrica. Fue así un buen espaldarazo a una golpeada Iglesia que había visto derrumbarse su hermoso proyecto. Y esto ya preanunciaba lo que vendría con Francisco, preocupado en rehabilitar teólogos, restaurando sus cátedras, sus obras o, por lo menos, sus memorias. Vale recordar que Bergoglio fue formado en la TdP. Su trabajo en las "villas de emergencia" con los pobres sintonizó claramente con dicha teología. En ese sentido, con todo lo que se puede afirmar y cuestionar de su pasado en Argentina, es innegable que siempre ha sido alguien cercano a los pobres. Igualmente, Bergoglio ofició como jefe del Comité de Redacción de Aparecida en 2007 y el gran responsable del giro aperturista que aquella conferencia presentó, después de la decepción de Santo Domingo en 1992.

S. P. y C. T.: El CVII generó expectativas, por cierto, todavía pendientes, en torno al reconocimiento mayor que supuestamente iban a tener las mujeres en la Iglesia considerada desde el prisma del "Pueblo de Dios". El mayor reconocimiento no sólo se daría dentro de la estructura de poder de la institución (accediendo al ejercicio de ministerio sacerdotal, participando en los órganos de decisión, concediendo otro estatus a las mujeres de vida consagrada, etc.), sino también en un cambio en la mirada patriarcal y conservadora respecto del lugar de las mujeres en la sociedad secular y el derecho a decidir sobre sus cuerpos (concretamente el uso de la píldora anticonceptiva y las leyes

[3] Nota del editor. La entrevistada se refiere al artículo titulado "Los dos papas, dos modelos de hombres, dos modelos de Iglesia", disponible en https://www.religiondigital.org/cultura/papas-modelos-hombres-Iglesia-pelicula-ratzinger-bergoglio-boff_0_2192780705.html .





de despenalización del aborto, etc.). ¿Por qué cree que en este tema la Iglesia no ha podido *aggiornarse* casi en modo alguno, e incluso en la actualidad fortalece su ataque contra lo que define como "ideología de género"? ¿Cómo interpreta usted la relación de Francisco con las mujeres católicas, tomando en cuenta la redacción de *Mujeres, Iglesia y Mundo*, pero también la dimisión de Lucetta Scaraffia de *L'Osservatore Romano*? Además, recientemente un grupo de mujeres protestó en Alemania ante la preparación de un sínodo de la Conferencia Episcopal Alemana donde se abordarían el sacerdocio de las mujeres y el celibato...

M. C. B.: He venido trabajando la cuestión de las mujeres en la Iglesia en mi carrera teológica. Es todavía una asignatura pendiente de la Iglesia, así como las cuestiones de ética personal en general. Aun los obispos más abiertos en términos sociales tenían –y tienen– dificultades para entender el asunto de la mujer, con respecto a la cual tenían – y todavía tienen en algunos casos– posturas muy conservadoras. Me acuerdo de episodios que he vivido con algunos de ellos. A mi entender esta es una cuestión ontológica más que nada. En ese sentido, existe una profunda dificultad con el cuerpo de la mujer y una discriminación en su contra con connotaciones de peligro, amenaza, interdictos y prohibiciones religiosas, etc. La corporeidad femenina siempre planteó un problema en las religiones semíticas y afro, entre otras. A modo de ejemplo, los ciclos femeninos fueron identificados con impureza, enfermedad, etc. Así, una lectura distorsionada de los primeros capítulos del Génesis –aunque ya contestada por Juan Pablo II en la carta *Mulieris Dignitatem* (1988)– conecta a la mujer con la enfermedad, la tentación, la responsabilidad de la entrada del pecado en el mundo y, en consecuencia, con la muerte.

Antropológicamente, esto tiene consecuencias relevantes para el cristianismo: quien tiene un cuerpo inferior, de pecado, no puede tener cercanía con lo sagrado. Al contrario: el cuerpo de la mujer provoca miedo e inspira cautela y debe ser mantenido a prudente distancia, confinado en casa o en el convento, sin migrar al espacio público. Hasta hace seis décadas, la Iglesia acompañaba a la sociedad en esto, o viceversa. Ahora, con el movimiento feminista y sus reivindicaciones, la discusión de género y la visibilización siempre más fuerte del mundo LGBT, se generó una gran discrepancia, ya que

la Iglesia católica sigue más o menos igual, afirmando las mismas cosas de siempre respecto de la mujer. Por amor a la justicia y la verdad, vale decir que Francisco hizo algunas cosas. Nombró muchas mujeres para cargos de importancia en el Vaticano, notoriamente en momento reciente, para la Secretaría de Estado, uno de los departamentos más importantes entre todos. Pero es cierto que las mujeres están desilusionadas. Esperaban mucho más. Creo también que la promulgación de la *Amoris Laetitia* en 2016 ayudó indirectamente a las mujeres y a la comunidad LGBT. Pero aún es un avance tímido. Comprendo que mujeres como la periodista Lucetta Scaraffia estén muy desilusionadas y desistan de hacer su trabajo. Lo que me parece es que todo en la Iglesia se conquista con trabajo, estrategia, tiempo y paciencia. Muchas cosas que parecían impensables ahora son aceptadas en la Iglesia. Aquí la cuestión es más profunda. Tiene un arraigo milenario en el inconsciente de la humanidad. Creo que por eso es más difícil desmontar el prejuicio. No se lo desmonta con argumentos racionales, porque no es racional. Es visceral. Innegablemente hay avances. Tímidos, pero los hay. No se puede dejar de luchar, unirse y valorar los colectivos femeninos, sus conquistas y victorias.

En mi caso, últimamente he leído bastante sobre tres grupos de mujeres en América Latina: las Madres de la Plaza de Mayo de Argentina, las Mujeres de Calama de Chile y las Madres del Tráfico de Brasil. Es impresionante y muestra hasta dónde pueden ir las mujeres. Creo que este es el camino para que la mujer pase de lo privado a lo público, por cuanto no se tiene que esperar que la jerarquía nos abra espacios. Tenemos que abrirlos nosotras mismas. Y trabajar. Consuela saber que, para el pueblo, sobre todo los más sencillos, la mujer es muy bien aceptada y ni se plantean esas discusiones. He escuchado de la boca de líderes de comunidades de periferia que preferían las "misas" de la monja a la del cura. Acompañando jóvenes en los Ejercicios Espirituales escuché de más de uno de ellos que no entendían por qué no podían confesarse conmigo, que los acompañaba, y tenían que buscar un cura desconocido para eso. Por ello creo que, en el futuro, muchas cosas van a pasar. Pero quizá van a tardar todavía. Tenemos que observar cuando se abre un espacio y ocuparlo. Si lo ocupamos bien, de ahí va a ser difícil que nos saquen. Incluso porque las mujeres



son mayoría absoluta en la Iglesia, en el pueblo de Dios. No hay manera de llevar la Iglesia adelante sin contar con las mujeres.

S. P. y C. T.: ¿Cómo interpreta usted la vida actual de la Iglesia católica atendiendo los grandes escándalos y denuncias de casos de pedofilia, abusos sexuales, homosexualidad encubierta, etc.? Creemos que evidencian que no se trata de casos aislados sino de un comportamiento sistemático asociado con un tipo de relaciones de poder, género y represión de la sexualidad que ha encubierto y protegido a una casta sacerdotal que, sin embargo, se resiste a revisar su lugar hegemónico dentro de la estructura de poder de la institución. ¿Qué expectativas de cambio y de reformas pueden esperar los católicos respecto de esta crisis tan profunda que los angustia y les hace dudar respecto de la credibilidad de sus pastores?

M. C. B.: Creo que la cuestión de la pedofilia en la Iglesia es una de las llagas mayores del cuerpo eclesial. Una vergüenza, un escándalo. La Iglesia siempre ha sido una institución en la cual se tiene confianza... tanta confianza que se le entregan los hijos para formarlos. Por eso, saber que muchos, tantos de esos muchachos y muchachas, sufrieron abusos de esa manera tan vil da asco e indignación. Algunos insisten en decir que esas cuestiones de los escándalos de la pedofilia no tienen nada que ver con el celibato sacerdotal. Modestamente me permito discordar. Creo que el celibato es un don de Dios y tiene que ser recibido con un carisma y una vocación. No puede ser funcionalizado y asociado indisolublemente a un ministerio en la Iglesia. Es sabido que existe pedofilia mayormente fuera de la Iglesia que dentro de ella. En verdad empieza en la familia... pero en la Iglesia católica, sobre todo en el seminario, se crea una situación de vida que no trae la diversidad y la pluralidad de una familia. Son puros hombres conviviendo y compartiendo todo: rituales, hábitos, comidas, descanso, etc. Esos seminarios a mi entender tienen una fuerte apelación a la homosexualidad. Son universos unisexuales, donde un homosexual encuentra una residencia segura y estudios, pero también convive con otros hombres y no con mujeres.

No quiero aquí conectar homosexualidad con pedofilia, porque no creo que estén conectadas. Es un hecho que 80% de la pedofilia en la Iglesia católica es homosexual, mientras en la sociedad la proporción es invertida. En su mayoría suelen ser las niñas de quienes se

abusa. Sólo creo que el ambiente, juntamente con un discernimiento vocacional mal hecho o apurado, puede favorecer alguna tendencia que haya ahí presente y que después se manifestará en la pastoral de los seminaristas ya ordenados sacerdotes que tienen que trabajar con jóvenes, niños, etc. Quiero decir, se trata de un ambiente donde lo femenino no entra ni aparece, con excepción de alguna monja en la cocina o alguna solitaria profesora. No hay interacción entre géneros para que las opciones sexuales puedan ser libres y maduras. Además, la obligación del celibato conectada a la vocación sacerdotal puede crear un estado de represión que termina por descargarse en el destinatario no apropiado. La evolución afectiva para una castidad asumida, vivida con tranquilidad y alegría tiene mucha dificultad para darse así. Creo por esto que sería urgente rever esa cuestión de la vocación sacerdotal, de su formación, de sus lugares de convivencia, para que no haya esa exacerbación de pasiones reprimidas que no pueden no tener un mal fruto. El deseo sexual es un impulso bueno y positivo en el ser humano. No hay por qué reprimirlo a ese nivel. Otra cosa es disciplina, etc. Y para quienes se sienten llamados a la vida célibe, ahí están las órdenes religiosas, donde se viven en comunidad la pobreza, la castidad y la obediencia. No veo por qué es necesario imponer la misma disciplina a los sacerdotes diocesanos, que tienen muchas veces que vivir una amarga soledad en lugares difíciles. Esa conexión inextricable entre sacerdocio ministerial y celibato creo que está, sí, en la raíz de todo este problema de la pedofilia. No sé si vamos a ver tan pronto la ordenación de hombres casados...

S. P. y C. T.: El Sínodo de la Amazonía despertó una gran expectativa de nuevas definiciones dentro de la Iglesia católica. No sólo por la cuestión tan presente y urgente del cambio climático, abordada por Francisco en *Laudato si'*, sino también por el desafío de la ordenación sacerdotal de varones casados y tal vez incluso de mujeres, quebrando estructura patriarcales y por tanto clericales. ¿Cómo interpreta usted el documento final del Sínodo de la Amazonía a la luz de la convulsión católica actual?

M. C. B.: El documento final del Sínodo de Amazonía, titulado *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral* (2019), abre muchas posibilidades ministeriales teniendo en cuenta a las comunidades indígenas. Es un avance reconocer que en la Amazonía enfrentamos



una realidad totalmente diferente de las sociedades modernas y secularizadas, con otras costumbres, otra cultura y que, por lo tanto, necesita otro tipo de atención pastoral. Creo que sería una apertura que, en el futuro, podría ser incorporada al resto de la Iglesia. El documento final del Sínodo ha sido bien claro pidiendo por una aplastante mayoría la ordenación de hombres casados (*viri probati*) y un ministerio más consistente para las mujeres. Por ello, la exhortación postsinodal –*Querida Amazonía*– decepcionó un poco en un primer momento a quienes esperaban una palabra oficial del papa Francisco al respecto. Sin embargo, el papa ha repetido una y otra vez que lo más importante del Sínodo sería el diagnóstico realizado por especialistas y ecologistas. Que no deberíamos fijarnos tanto en las cuestiones eclesiásticas como los *viri probati* o el ministerio de las mujeres, entre otras cuestiones. Ya pasado algún tiempo de la presentación de la exhortación, sin embargo, me parece relevante no olvidar la importancia de la hermenéutica, o sea, de la interpretación. No existe conocimiento sin interpretación. Aun las ciencias que se pretenden más objetivas dentro del abanico de las ciencias humanas y sociales valoran y privilegian la interpretación. Y en este preciso momento en que, como Iglesia y como sociedad, digerimos la exhortación postsinodal, la invitación de la hermenéutica se hace sentir con fuerza. En primer lugar, es necesario recordar lo que dijo el papa Francisco en su mensaje final sobre el trabajo del Sínodo, donde criticó duramente a las elites católicas que sólo se centraron en cuestiones eclesiásticas y no pudieron comprender la importancia mayor, y que nos afecta a todos, del diagnóstico de la situación que hoy se vive en el Amazonas, con el problema ecológico, cultural y humano. Según el papa Francisco, estos grupos se centran en cuestiones pequeñas, en la disciplina intraeclesiástica, y no en el corazón del mensaje final del Sínodo. Para apoyar su crítica, repitió indirectamente lo dicho por el gran poeta francés Charles Péguy (1873-1914):

> No me gustan los beatos,
> los que creen que son de la gracia,
> porque no tienen fuerza para ser de la naturaleza,
> Los que creen que están en lo eterno,
> porque no tienen el coraje de estar en lo temporal.



Los que creen que están con Dios,
porque no están con el hombre.
Los que creen que aman a Dios,
simplemente porque no aman a Nadie

Por ello, me parece necesario prestar atención a lo escrito en la exhortación. Allí aparece muy claro que el papa Francisco considera que el documento final del Sínodo y la exhortación postsinodal, dirigida al Pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad, constituyen una misma trama textual, unificada como la culminación del ejercicio de sinodalidad abierto, propuesto y seguido por la Iglesia en todo el proceso. Así es como afirma: "No desarrollaré aquí todas las cuestiones abundantemente expuestas en el Documento conclusivo. No pretendo ni reemplazarlo ni repetirlo" (Francisco, 2020: 2). A continuación, y al presentar el documento final del Sínodo, afirmó: "He preferido no citar ese Documento en esta Exhortación, porque invito a leerlo íntegramente" (p. 3). En continuidad y coherencia, el papa Francisco sigue a lo largo del texto de la exhortación con su visión descentralizadora, queriendo fortalecer a las iglesias locales. Y aboga apasionadamente por la inculturación. Además, deja en claro que una Iglesia con rostro amazónico está inevitablemente llamada a valorar la pluralidad y riqueza de las culturas indígenas y sus expresiones religiosas. Así, escribe: "Es posible recoger de alguna manera un símbolo indígena sin calificarlo necesariamente de idolatría. Un mito cargado de sentido espiritual puede ser aprovechado, y no siempre considerado un error pagano" (p. 79). La querida Amazonía del papa Francisco y nuestra es plural y diversa. Por lo tanto, en ella "los creyentes necesitamos encontrar espacios para conversar y para actuar juntos por el bien común y la promoción de los más pobres" (p. 106). En la diferencia de cultos y expresiones, la prioridad de la justicia que reclaman los pobres, inseparable del compromiso con "la Casa Común", debe ser la nota distintiva de una Iglesia con rostro amazónico. Por lo tanto, los sueños del papa Francisco para nuestra amada Amazonía deben ser bien interpretados y, para ello, uno no puede disociar el proceso sinodal, el documento final y la exhortación postsinodal. Si el documento final del Sínodo es muy claro al solicitar una nueva ministerialidad para servir a las comunidades amazónicas,



la exhortación prioriza el diagnóstico de los principales problemas en la región, pero se abre a la cuestión de los ministerios.

Creo que las necesidades de las comunidades amazónicas hablarán más fuerte y los obispos podrán tomar iniciativas más audaces que el papa Francisco probablemente respaldará. Así se conserva el momento cualitativo del Sínodo y su documento. El cuidado de la creación es una prioridad absoluta para el planeta y para la humanidad, porque ambos no se disocian. El plan de Dios involucra a ambos. La Iglesia quiere estar al servicio de este sueño de Dios, hecho de justicia y cuidado para la creación, y, para ello, debe pensar en grande y actuar en consecuencia. El sueño de Dios establece el tono de los sueños del papa Francisco para la amada Amazonía. Más allá de la cuestión de los nuevos ministerios, sin embargo, me parece que en el Sínodo acontecieron cosas importantísimas. Por ello, destacaría la reedición del "Pacto de las Catacumbas", firmado por varios obispos latinoamericanos y algunos africanos en ocasión del Vaticano II, ahora reeditado reincorporando el compromiso con los pobres y el cuidado de la Casa Común.[4] Creo que ese texto debería ser muy trabajado en las comunidades en tanto es posible una lectura continental y postcolonial del Sínodo. El Sínodo significó quizá la más importante, significativa y poderosa descentralización realizada desde el centro mismo de la Iglesia. El papa Francisco enfocó la atención en una región al sur del mundo y abierta a nueve países, en situación de injusticia y pobreza. Además, con el correr del Sínodo se reveló que la Amazonía posee bienes, recursos y riquezas

[4] En 1965 un grupo de obispos, en su mayoría provenientes de América Latina –por ejemplo Dom Hélder Câmara (Brasil), monseñor Enrique Angelelli (Argentina), monseñor Marcos Gregorio McGrath (Panamá), monseñor Manuel Larraín Errázuriz (Chile), monseñor Sergio Méndez Arceo (México), entre otros– redactaron y firmaron un documento donde se comprometieron a adoptar una vida sencilla y despojada de bienes materiales. En pleno Vaticano II declararon orientar su acción pastoral hacia los pobres y los trabajadores. Consultar, a modo de ejemplo, Susin, Sobrino y Scatena (2009). En octubre de 2019 cerca de 40 obispos firmaron el "Pacto de las Catacumbas por la Casa Común", donde asumieron la promoción de una Iglesia amazónica servidora, pobre, samaritana y profética. Consultar el documento final en la edición digital de la revista *Vida Nueva*, en https://www.vidanuevadigital.com/documento/pacto-de-las-catacumbas-por-la-casa-comun/.

necesarios para la supervivencia del planeta y para el enfrentar los desafíos del futuro. Es decir, todo aquello que se ha afirmado y repetido con tanta seguridad, que la Verdad venía de Occidente y, sobre todo, de Europa por pensamiento, cultura y religión, etc., en la actualidad se encuentra provocado y cuestionado por una Iglesia que realizó un gran esfuerzo enfrentando todas las oposiciones y rechazos en su camino amazónico. En el área de estudios que hoy crece en importancia, que se ocupa del pensamiento postcolonial y hasta decolonial, este Sínodo será seguramente un manantial de material de reflexión y de fecundas provocaciones y estímulos.

Bibliografía

Boff, Leonardo (2020, 6 de enero). "Los dos papas, dos modelos de hombres, dos modelos de Iglesia". *Religión Digital.* Recuperado de https://www.religiondigital.org/cultura/papas-modelos-hombres-Iglesia-pelicula-ratzinger-bergoglio-boff_0_2192780705.html, consultado el 18 de febrero de 2021.

Francisco (2020, 2 de febrero). *Querida Amazonía. Exhortación Apostólica Postsinodal. Vatican.* Recuperado de http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html, consultado el 18 de febrero de 2021.

Galli, Carlos M. (2016). "La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador", en Antonio Spadaro y Carlos M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño: Sal Terrae, pp. 51-78.

Meirelles, Fernando (2019). *The Two Popes* [película]. Gran Bretaña e Italia: Netflix, Lin, Dan, Jonathan Eirich y Tracey Seaward (prod.).

Politi, Sebastián (1992). *Teología del Pueblo: una propuesta argentina a la Teología Latinoamericana, 1967-1975*. Buenos Aires: Castañeda

Scannone, Juan C. (2017). *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco.* Maliaño: Sal Terrae.

Susin, Luiz C., Jon Sobrino y Silvia Scatena (ed.) (2009). *Revista Internacional de Teología Concilium. Tema monográfico: Padres de la Iglesia en América Latina,* núm. 333. Madrás: Verbo Divino.



Sebastián Pattin estudió Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires y realizó una Maestría en Ciencias Sociales con mención en Historia Social en la Universidad Nacional de Luján. En el marco de su doctorado en Historia en la Universidad de Münster trabajó como investigador del "Clúster de Excelencia. Religión y política en la premodernidad y en la modernidad". Se desempeña como becario postdoctoral del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Mar del Plata y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Claudia Touris estudió Historia en la Universidad de Buenos Aires, donde también se doctoró con una innovadora tesis sobre la constelación tercermundista argentina en la segunda mitad del siglo XX. Luego realizó un postdoctorado en la Universidade do Rios dos Sinos, con una investigación de historia comparada sobre las redes del catolicismo liberacionista en Brasil y Argentina. En la actualidad es profesora adjunta en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Luján. En sus investigaciones más recientes aborda las congregaciones religiosas femeninas de vida inserta en la década de 1970 en América Latina. También es coordinadora del Grupo de Trabajo de Religión y Sociedad en la Argentina, radicado en el Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Maria Clara Bingemer estudió Comunicación Social en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, donde también hizo una maestría en Teología. Luego en la Pontificia Universidad Gregoriana concluyó su doctorado en Teología. Entre 1986 y 1992 coordinó la Asociación Ecuménica Latinoamericana de Teólogos del Tercer Mundo y fundó el Centro Loyola de Fe y Cultura de Río de Janeiro. En la actualidad trabaja como profesora asociada en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, donde enseña Teología Fundamental y Tratado de la Trinidad.



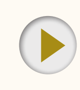
ENTREVISTAS

UNA MIRADA RETROSPECTIVA Y NUEVAS REFLEXIONES SOBRE LOS PROCESOS DE *EMBODIMENT* COMO PARADIGMA Y ORIENTACIÓN METODOLÓGICA PARA LA ANTROPOLOGÍA

A RETROSPECTIVE LOOK AND NEW THOUGHTS ON THE EMBODIMENT PROCESSES AS A PARADIGM AND AS A METHODOLOGICAL ORIENTATION FOR ANTHROPOLOGY

Entrevista con Thomas Csordas,
realizada por Olga Olivas*

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/SU3dbaF05PY



El 22 de enero de 2021 tuvimos una conversación con el profesor Thomas Csordas en la que expuso las reflexiones que precedieron y las que acompañaron el desarrollo de una de sus contribuciones al campo de la Antropología, el paradigma del *embodiment*, también enunciado por él como una orientación metodológica para el estudio de la cultura y el *self* desde los procesos de corporización.

Su interés por el desarrollo de esta perspectiva surgió en el curso de sus investigaciones etnográficas sobre religión, donde identificó la centralidad que podría tener la inmediatez de la experiencia para comprender diversos procesos humanos. Su inclinación por los estudios sobre la cultura, los procesos de constitución y transformación del *self*, así como la experiencia humana fueron la base para el desarrollo del paradigma del *embodiment* desde la perspectiva de la fenomenología cultural.

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 337-356
Recepción: 28 de enero de 2021 • Aceptación: 4 de febrero de 2021
https://encartes.mx





Dos elementos de su propuesta que se exploran con mayor detalle en la entrevista son, por un lado, la concepción de cuerpo y por otro, el colapso de dualidades (sujeto-objeto, percepción-práctica y cuerpo-mente), desde los cuales propone partir para analizar el ser en el mundo desde la experiencia corporizada. Los planteamientos que Csordas desarrolla en torno a estos dos elementos permiten identificar la singularidad de su propuesta en el marco de la antropología del cuerpo y los desafíos epistemológicos, teóricos y analíticos que implica este enfoque.

Algo característico de sus diversas publicaciones en torno a los procesos de corporización es que sus planteamientos, si bien algunos de ellos densos y abstractos, logran anclarse en los análisis etnográficos que ha realizado en sus estudios sobre religión y salud, principalmente. Por ello, un segundo momento de la entrevista se centró en su experiencia metodológica para estudiar los procesos de corporización. Sus reflexiones en torno de este aspecto delinean consideraciones relevantes para abordar diversos fenómenos desde esta perspectiva. Csordas no solo reflexiona en torno a los diversos estudios etnográficos que ha realizado, sino que nos ofrece nuevas vetas de investigación desde el paradigma del *embodiment*, entre las cuales se distinguen fenómenos que han surgido de la situación de pandemia por coronavirus que atravesamos a escala global, así como otras problemáticas que lamentablemente persisten en el mundo, tales como el racismo y la misoginia.

Esta conversación con el profesor Csordas concluye con una breve discusión en torno a las elaboraciones más recientes que ha desarrollado sobre el paradigma del *embodiment*. Sin duda sus planteamientos continúan expandiendo el horizonte desde el cual podemos comprender la diversidad y complejidad de la experiencia humana.

Olga Olivas: Gracias, Tom, por esta entrevista; realmente apreciamos tu tiempo para esta conversación sobre una perspectiva analítica que has desarrollado a través de diferentes estudios, que es el *embodiment*. Y la primera pregunta con la que me gustaría empezar es cómo te interesaste por el estudio del *embodiment*.

Thomas Csordas: Me interesé porque, como antropólogo, quería entender la experiencia humana, la experiencia en el sentido literal de lo que las personas viven en el curso de sus vidas y los retos que enfrentan, la experiencia inmediata que encuentran. Y en la época

en la que me estaba formando no existía una preocupación por la experiencia en sí misma. De hecho, entre los antropólogos se pensaba que la experiencia era inaccesible, sólo las culturas, como sistemas de símbolos en términos de Geertz, mientras que, como formas de textualidad, en términos de Derrida, eran accesibles; que la experiencia estaba fuera del alcance de la antropología. Y no me gustaba eso, incluso me dijo mi asesor de doctorado: "ten cuidado con la experiencia, ¿sabes?, la gente te criticará por usar eso".

Así que busqué formas de pensar en ello y me acerqué a la fenomenología, que es la descripción de los fenómenos tal y como se presentan a los humanos. Y al leer diferentes textos de fenomenología, como los de Alfred Schutz, por ejemplo, un poco de Heidegger, me encontré con el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, que hablaba de *embodiment*/corporización, que hablaba de la percepción como una forma de experiencia basada en la corporización. Y eso me atrajo y me pareció una forma de entrar, como el punto de acceso a la experiencia; es decir, los puntos de acceso a la experiencia serían a través de la percepción, que sólo puede entenderse en términos de la experiencia corporal, *embodiment*/corporización. Y así es como me interesé por ella. Me interesé, sobre todo, por Maurice Merleau-Ponty y su importantísima obra la *Fenomenología de la percepción*, donde elabora una forma de análisis existencial basado en la corporización, y que es muy relevante para la cultura y la experiencia cultural.

O. O. Sí, es interesante y lo podemos ver en tu trabajo también cuando integras todas estas discusiones que Merleau-Ponty elaboró en torno a la percepción. Y algo que está claro también es que dijiste que te interesaste por la experiencia, y probablemente tuvo que ver también con el tipo de temas que estabas investigando en ese momento. ¿Cuáles fueron algunas de las reflexiones, pensando en toda esta perspectiva teórica fenomenológica, en torno a la experiencia y en relación con los temas que estabas mirando en el campo, o que estabas investigando recientemente en el campo? ¿Cuáles fueron las reflexiones que precedieron tu propuesta de los procesos de *embodiment* que elaboraste más profundamente en los dos artículos "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" y "Somatic Modes of Attention"?



T. C. Bueno, para mí siempre ha sido evidente que la experiencia es accesible a través de ciertos tipos de actividad humana más fácilmente que en otros. Me interesaba mucho la religión y, por tanto, me interesaba mucho la experiencia religiosa. Me interesaba la religión porque era un aspecto de la actividad humana en el que la experiencia estaba cerca de la superficie. Y me interesaba la experiencia porque ayudaría a entender la religión, que es un aspecto muy crítico de la actividad humana. Así que la relación entre el interés por la religión y la experiencia eran investigaciones recíprocas, y dentro de ese interés me preocupaba no sólo la religión y la experiencia religiosa, sino específicamente la transformación ¿Cómo la religión tenía esa fuerza retórica para la transformación? Así que empecé a estudiar no sólo los sistemas religiosos, sino especialmente los movimientos religiosos cuyo objetivo era transformar la sociedad, como fuerza colectiva. Y también me interesé por los rituales religiosos de sanación, que eran una forma de transformar la experiencia en un nivel más personal e individual, para transformar el yo, de un yo afligido a un yo sano. Me interesaba la religión y la experiencia religiosa, y la corporización era una forma de entrar en ella. No fue una forma fácil de entrar, porque el pensamiento sobre la corporización a través de Merleau-Ponty era denso, digamos. Y lo apliqué al movimiento religioso en el que estaba trabajando, en las formas de sanación que estaba trabajando dentro del movimiento de la Renovación Carismática Católica. De este modo busqué elaborar la idea de corporización en una manera útil. Entonces examiné mis datos etnográficos sobre el movimiento religioso y las formas religiosas de sanación para formular mejor la idea de corporización; así que utilicé los datos religiosos para formular un método, una orientación metodológica o paradigma de la corporización.

Me llevó literalmente trece años desde que empecé a pensar en la corporización hasta que pude publicar los artículos que has mencionado, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" primero, y "Somatic Modes of Attention", después. Y debo decir que esos dos textos en realidad comenzaron como un artículo largo; estaban muy relacionados. La primera parte exponiendo la idea de la corporización y la segunda dando el ejemplo del tipo de categoría que puedes identificar, los modos somáticos de atención, si piensas

dentro de este paradigma de la corporización; pero al principio era un artículo muy poco manejable y largo. Y fue gracias al consejo y la consulta y una reflexión de mi colega más cercana, Janis Jenkins, que sugirió que se dividiera en dos artículos separados. Tenemos entonces lo que existe ahora, dos piezas separadas: "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" y "Somatic Modes of Attention". Y le estaré eternamente agradecido por ese consejo sobre cómo convertir un artículo muy largo y, me atrevo a decir, pesado y denso, en dos artículos algo más accesibles y coherentes. Y debo decir que también estoy muy agradecido de que el trabajo "Modos somáticos de atención" exista ahora en traducción al español, en el volumen editado por Silvia Citro.

O. O. Sí, en *Cuerpos plurales*, que es el nombre del libro, y dialoga de alguna manera con otros trabajos muy interesantes en torno a las discusiones sobre el cuerpo, y algo en esa dirección también y relacionado con lo que estás diciendo.

Dijiste que al principio pensabas en la experiencia, porque la cultura se abordaba principalmente desde un marco simbólico y se intentaba encontrar patrones en la noción de cultura. Y algo que te interesaba más era la experiencia vivida de esta dimensión, y lo que desarrollas en el "Paradigma de la corporización" es un enfoque, una orientación metodológica para abordar el yo y la cultura, y el cuerpo como un terreno existencial de la cultura. Así que es evidente que, aunque la palabra cuerpo está presente en tu trabajo, hay una diferencia en la forma en que estás abordando el estudio de la corporización, comparado con lo que se había desarrollado antes en la antropología del cuerpo. Así que no estás hablando del cuerpo, sino de la corporización, que puede ser entendida o incluso reflexionada y analizada desde una perspectiva diferente. ¿Podrías explicar en este sentido la diferencia entre la antropología del cuerpo y la corporización como paradigma para la antropología?

T. C. En los términos más básicos, la antropología del cuerpo entiende el cuerpo como un objeto, un objeto cultural o un objeto social, y el paradigma de la corporización entiende que el cuerpo es un sujeto, que es un sujeto de la experiencia. Y parte del modo en que siempre me recuerdo a mí mismo esa diferencia: que, desde el punto de vista de la corporización, nunca uso el artículo "el" para referirme



al cuerpo; no es "el cuerpo" lo que nos interesa, es "mi cuerpo" y "tu cuerpo" y "nuestros cuerpos" como entidades que respiran y viven y que son la base existencial del yo y de la cultura.

Es una forma un poco más elaborada de hacer la distinción en términos de enfoques dentro de este campo. Tenemos una antropología del cuerpo, como acabamos de decir, pero que normalmente trata al cuerpo como una fuente de símbolos, un microcosmos de la sociedad, por ejemplo, o trata al cuerpo como un objeto de análisis por derecho propio, en la medida en que puede ser manipulado y controlado y transformado por las fuerzas sociales. Esa es la antropología del cuerpo.

También existe el estudio dentro de la antropología y campos afines de la comunicación no verbal, como la cinésica, la proxémica y el gesto, en los que el cuerpo se concibe principalmente como un medio de comunicación, y en los que el análisis se basa a menudo en una analogía lingüística, como al referirse a varios tipos de lenguajes corporales.

Y luego está la antropología de los sentidos, que se centra en el cuerpo como filtro cultural y formador de la realidad. Y a veces, en este enfoque, cada sentido es una modalidad de percepción culturalmente formada; algunas veces se aborda en términos de cómo los sentidos están sintetizados de maneras diferenciadas en un aparato sensorial integrado a través de las culturas.

Por último, el cuarto enfoque, la fenomenología cultural de la corporización, es el punto de partida y la base de mi trabajo, que examina el cuerpo como ser en el mundo. Y requiere reconocer que la cultura es más que un símbolo y un significado, pues que también incluye la experiencia, y que nuestros cuerpos son, al mismo tiempo, un manantial de existencia, la fuente del movimiento y el lugar de la experiencia.

O. O. ¿Y dirías que, en este sentido, lo que has desarrollado en el "Paradigma de la corporización", podría ser complementario a otros enfoques en el estudio de la experiencia humana, donde los cuerpos, no las experiencias humanas sino los cuerpos, fueron abordados para otros fenómenos?

T. C. Sí, son absolutamente complementarios. Y creo que los cuatro enfoques que acabo de mencionar son complementarios entre sí. Y,

por supuesto, la corporización no es la única forma de abordar la cultura. No es que esté diciendo que no hay valor en pensar en la cultura como un sistema de símbolos. No estoy diciendo que no tenga valor pensar en la cultura como un conjunto de adaptaciones a nuestro entorno, o que la cultura no sea un conjunto de prácticas y costumbres. Pero también quiero decir que la cultura es una forma fundamental de describir lo que damos por sentado sobre nosotros mismos y el mundo y otras personas. Y lo que damos por sentado, la comprensión de lo que damos por sentado, puede partir de nuestra experiencia corporal.

O. O. Sí, sin duda. Pueden ser complementarios porque te llevan a diferentes aspectos de lo humano, del ser humano. Y uno de los argumentos que me parece tan interesante e intrigante en tu propuesta, y creo que marca una diferencia entre otros enfoques sobre el estudio del cuerpo o nuestros cuerpos, es que tu propuesta se centra en las dualidades colapsadas: objetivo/subjetivo, percepción/práctica, cuerpo/mente, sujeto/objeto. Esto es algo que está presente en tus argumentos. Y creo que desafía las perspectivas de diferentes disciplinas que abordan el estudio de los seres humanos en las ciencias sociales. Y proporciona también una comprensión renovada de los diversos procesos que viven los seres humanos.

Sin embargo, sé que conoces algunas de las críticas que se han desarrollado y que afirman que la propuesta del *embodiment* sigue siendo portadora de una visión dualista del ser humano. Por ejemplo, Farnell argumenta que la noción de *habitus* de Bourdieu, que proporciona una base para la generación de prácticas, no reconoce a la persona como agente. Farnell afirma que el proceso de generación, el contenido sociocultural regenerado y los subsiguientes ajustes a las restricciones externas del mundo social son todos aparentemente inconscientes, o menos que conscientes, argumentando que el ser humano no se percibe como agente y como persona o sujeto reflexivo ¿Cómo reaccionarías a las críticas sobre la visión dualista en su noción de corporización?

T. C. En primer lugar, creo que esa perspectiva de Bourdieu es interesante y tiene cierto mérito, porque Bourdieu está tan preocupado por mostrar cómo el mundo se da por sentado y que las disposiciones se inculcan en los cuerpos de las personas y se sedimentan en



sus vidas, que deja de lado la agencia. Y eso es en parte por lo que lo he encontrado útil e interesante, pero también es en parte por lo que encontré importante yuxtaponer su trabajo con el de Merleau-Ponty, que sí habla de ello y en cuyo trabajo la idea de agencia está profundamente incrustada, la idea de agencia e intencionalidad; porque el cuerpo de uno siempre está orientado hacia el mundo y se mueve hacia él. Así que mientras Merleau-Ponty habla del cuerpo hacia el mundo, Bourdieu habla de que el mundo está incrustado en nuestros cuerpos. Por ello, esa crítica tiene cierto peso, creo. Pero el problema del dualismo en general está simplemente presente en el pensamiento contemporáneo, desde la Ilustración. Es decir, el dualismo es un punto de partida contra el que se reacciona. Así que siempre está ahí como punto de referencia. Aunque sea de forma negativa, aunque nos preocupemos por acabar con las dualidades, están ahí y son recurrentes. El proceso dialéctico consiste en reconocer que la dualidad está presente y puede ser colapsada, y vuelve a surgir y entonces queremos derrumbarla de nuevo.

Contra lo que reaccionamos es contra la rigidez de la dualidad, y la dualidad primaria es la dualidad entre mente y cuerpo que siempre se remonta a René Descartes. Y en algunos sectores Descartes es considerado como "malo" porque distinguió entre la mente y el cuerpo y nos hizo difícil volver a unirlos. Bueno, en algunos aspectos siempre estuvieron juntos. En algunos aspectos siempre es posible distinguirlos. Y tal vez Descartes no es tan culpable como creemos que es. Quizá somos nosotros quienes hemos reificado y rigidizado la distinción entre mente y cuerpo, incluso quizá más de lo que lo hizo Descartes. Creo que el problema de la dualidad contra el que tenemos que luchar sólo es un problema cuando las dualidades, como la dualidad entre la mente y el cuerpo o el sujeto y el objeto, se consideran mutuamente excluyentes, que se oponen, que son antagónicas entre sí, o incluso que un lado de la dualidad domina al otro y, por lo tanto, es opresivo. Y en ese sentido la dualidad de la mente y el cuerpo es algo contra lo que hay que luchar. Si la mente se considera superior al cuerpo, hay que luchar contra ella. Si el cuerpo se considera superior a la mente, es decir, la biología determina todo, eso es algo contra lo

que hay que luchar. Así que el problema no es la dualidad, *per se*, el problema es la dualidad que se rigidiza y reifica. Así que es importante hacer colapsar las dualidades para ver lo que sucede, para escapar de la prisión de la dualidad rígida. Y al hacer eso, también podemos reconocer que si hay dos lados de las cosas, no tienen que ser consideradas o pensadas como dualidades rígidas, pueden ser pensadas como polaridades, pueden ser pensadas como extremos de un continuo, y podemos inspirarnos en el poeta William Blake que dijo que los contrarios son positivos. Hay dos lados positivos de esta polaridad. No es que uno sea positivo y otro negativo. No es que uno sea bueno y otro malo. No es que uno sea dominante y otro inferior, sino que ambos lados de la polaridad son positivos. Así que la lucha contra la dualidad puede hacerse colapsando las dualidades, y también puede hacerse reconociendo que puede haber dualidad sin dualismo, sin que se convierta en una ideología.

O. O. Y entonces, desde este punto que estás elaborando, el colapso de las dualidades nos llevará definitivamente a otro aspecto del ser humano. Como estás diciendo, como en las polaridades podemos ver no la oposición entre los aspectos del ser humano, sino un proceso continuo, un continuo entre esas polaridades. Así que, ¿podrías elaborar un poco más lo que está en el núcleo de esta perspectiva de hacer colapsar las dualidades, que pudiera ayudarnos a entender mejor tus argumentos? Especialmente pensando en la experiencia humana, porque eso es algo que está en el núcleo del paradigma de la corporización, percibir objeto y sujeto colapsados, cuerpo y mente colapsados. Y eso es algo que forma parte del proceso de comprensión de la experiencia humana. No nos experimentamos como divididos o separados. ¿Puedes ampliar la información al respecto?

T. C. Bueno, podemos experimentarlo. La cuestión es que podemos experimentarnos como divididos y separados, y podemos experimentarnos como seres dualistas, pero lo que queremos evitar es quedar atrapados en la prisión de la dualidad, del dualismo. Y creo que la respuesta es precisamente lo que estaba diciendo sobre el aspecto liberador de colapsar las dualidades, y el aspecto liberador de pensar en las dualidades como polaridades, como polaridades positivas. Esas cosas son el núcleo de esta perspectiva.



O. O. Y, bueno, pensando en las diferentes experiencias que has abordado desde la perspectiva de la corporización… por ejemplo, en algunos casos has abordado el traslape entre religión y salud, como decías al principio, en los estudios con católicos carismáticos y los procesos de sanación indígenas. Algo que está presente ahí es la religión y la salud en esos procesos de corporización. Y en algunos otros casos te centras explícitamente en los procesos de salud mental; por ejemplo, en tu investigación en torno de los adolescentes en tratamientos psiquiátricos. ¿Qué es lo que has encontrado convincente en el uso de este enfoque para el estudio de las experiencias humanas, utilizando el enfoque de la corporización para el análisis de esas diferentes experiencias humanas?

T. C. Lo principal que encuentro convincente es que da acceso a la inmediatez, a la presencia concreta inmediata, que hay que aprovechar como nivel de análisis. Como punto de partida para entender la experiencia humana está la inmediatez. Por eso es útil empezar por la percepción. Y si empiezas con la inmediatez de la percepción, entonces puedes abordar cualquier otra cuestión. Puedes abordar la pregunta de por qué la inmediatez aparece como lo hace, como el fenómeno que aparece, y eso te permite acercarte a las cuestiones estructurales, ¿verdad? No es estudiar la experiencia en lugar de las cuestiones estructurales. Es estudiar la experiencia como un punto de partida, como un camino en la inmediatez de la experiencia. Por ejemplo, no solamente te interesan las leyes que permiten o prohíben a los refugiados cruzar la frontera. También te interesa –y quieres empezar por ahí– la experiencia del refugiado cuando intenta cruzar la frontera y tiene éxito o fracasa. No sólo te interesa la violencia estructural del sistema sanitario que se impone a las personas afectadas, sino que quieres empezar con la experiencia de esas personas cuando intentan navegar y establecer trayectorias a través de esos sistemas sanitarios, para poder entender mediante la comprensión de su experiencia. Porque hay antropólogos y científicos sociales que sólo se preocupan por los aspectos estructurales y acaban olvidando la experiencia que las personas están viviendo en esos entornos.

O. O. Y respecto de toda esta elaboración en torno a cómo abordar los fenómenos desde el paradigma de la corporización, tú hablas de

los procesos de corporización. Entonces, si entendemos esto como un proceso, también podemos identificar algunas etapas en él. Y tiene que ver con cuál es el punto de partida. ¿Cuál es la primera etapa que elaboramos para abordar la experiencia humana desde la perspectiva del *embodiment*? Y hablas de la inmediatez como punto de partida de la percepción, de lo preobjetivo, de lo prerreflexivo de esta percepción, para luego elaborar en mayor medida los procesos de objetivación del yo, por ejemplo. Así que en el yo pre-objetivo y luego la objetivación del yo está claro que podemos identificar diferentes etapas en el proceso de corporización. Pero me gustaría saber si estos procesos son vividos por los seres humanos de acuerdo con esas etapas que analíticamente estamos elaborando para acercarnos a la corporización ¿Se trata de un proceso lineal en la experiencia humana? ¿Es un proceso continuo, o –como dices– un proceso de ida y vuelta? ¿Es un proceso dinámico en el que los seres humanos se mueven de un lado a otro? ¿qué puedes decir en torno a eso?

T. C. Bueno, sí, es dinámico e iterativo. Y el proceso de la inmediatez de la que hablamos conduce a varias formas de objetivación. Porque tenemos que pensar en términos de conceptos. Tenemos que pensar en términos de instituciones. Tenemos que pensar en cómo nos comunicamos con otras personas, cómo nos pensamos a nosotros mismos. Así que están los procesos del yo pre-objetivo, y luego están las objetivaciones que realizamos constantemente sobre nosotros mismos. Objetivaciones y re-objetivaciones, y des-objetivaciones que son necesarias para vivir en sociedad, y objetivaciones que son alienantes para nosotros mismos. Pero es un proceso constante de iteración, de ida y vuelta.

O. O. Así es como se entiende en la experiencia humana: como un proceso dinámico de ida y vuelta. Y va de la mano de esta perspectiva analítica que estamos tratando de identificar en el proceso de partir de lo pre-objetivo a la objetivación, aunque esos procesos sean vividos probablemente al mismo tiempo por los seres humanos.

T. C. Sí, no es un proceso lineal. Es un proceso que va y viene de lo pre-objetivo a lo objetivo. Y también, quiero decir, puedes pensar en ello como algo simultáneo. Simultáneamente estoy experimentando la inmediatez de esta conversación que estamos teniendo,



pero al mismo tiempo, soy objetivado por ti y por mí, como alguien que tiene algo que decir sobre la corporización. Así que son simultáneos, no es lineal en ese sentido tampoco.

O. O. Es algo que creo que también deberíamos abordar, dada tu experiencia, porque en diferentes artículos, libros y capítulos siempre estás elaborando estos argumentos, pero también nos das el material empírico, estás hablando de casos. Entonces es muy claro ver cómo estás llevando al campo todas estas reflexiones, y creo que eso es muy ilustrativo. Algo que me gustaría saber al respecto es que entender la corporización como una orientación metodológica nos pone en la tarea de acercarnos a diferentes fenómenos, considerando una perspectiva etnográfica que está presente en muchos de los trabajos que has desarrollado. Y en estos términos y en términos muy técnicos, ¿cuáles dirías que son las técnicas de investigación imprescindibles para estudiar los procesos de corporización, pensando en toda esta complejidad, en las experiencias humanas que vamos a analizar si queremos abordarlas desde la perspectiva del *embodiment*?

T. C. La técnica de investigación esencial es la etnografía. Es tan sencillo como eso. No hay nada diferente en el tipo de trabajo que hago del que necesariamente hace cualquier otro antropólogo. Lo que es importante y lo que es distintivo, quizás, es que la corporización es, en la frase que acabas de utilizar, una orientación metodológica.

Es una forma de acercarse a los datos de la etnografía. No es que los datos sean diferentes, es sólo que una orientación en relación con los datos es diferente. El punto de partida es el punto de partida de la experiencia y la inmediatez a la que accedemos a través de la corporización. Así que eso es lo real. La respuesta es muy sencilla. La técnica es la etnografía. Pero lo significativo es cómo te acercas y orientas hacia ese material.

O. O. Pregunto esto porque he leído algunos argumentos de que, por ejemplo, si pensamos en identidades narrativas, y estamos haciendo entrevistas, nos quedamos sólo con el discurso de la gente, con las narraciones que nos están diciendo acerca de algo. Y algo que han desarrollado algunos autores es que, para abordar el estudio de los cuerpos, necesitamos ir más allá de las narrativas. Pero en este sentido, ¿dirías que es fundamental hacer también observación et-

nográfica, o depende de cómo nos acerquemos al material presente en las entrevistas? ¿O también podemos quedarnos sólo con estos datos y acercarnos a la experiencia humana desde la perspectiva del *embodiment*?

T. C. Sí, es una muy buena pregunta y muy importante. La observación es ciertamente importante. Quiero decir que, en la medida en que uno de los aspectos fundamentales de nuestros cuerpos es cómo los movemos, y cómo se nos convence para que los movamos, o se nos entrena para que los movamos, es importante observar esos movimientos.

Sin embargo, también es cierto que el lenguaje, por usar el término de Heidegger, revela nuestro ser y revela algo sobre nuestra experiencia y revela algo sobre nuestra corporización y nuestro movimiento. Así que podemos aprender sobre la corporización en parte a través de la narrativa y el discurso. E insisto en ello, en el mismo sentido en el que hablábamos antes: si estás atrapado o encarcelado en la dualidad, el dualismo entre el lenguaje y la experiencia, también te estás atando a ti mismo. Así que lenguaje y experiencia es otra dualidad que queremos colapsar; queremos entender cómo se interpenetran entre sí.

O. O. Y, bueno, pensando en esta forma de acercarse a la experiencia humana, ¿dirías que el paradigma de la corporización es más adecuado para estudiar algunas experiencias humanas que para otras?

T. C. Sí, absolutamente. Creo que es así, y eso se remonta al argumento con el que empecé. Como he dicho, me interesa la religión, y la corporización es, sí, especialmente adecuada para el estudio de la religión. Probablemente más que para el estudio de la economía política. Lo que no quiere decir, de nuevo, que quiera hacer una distinción absoluta entre el estudio de la religión y el estudio de la economía política, porque uno puede encontrar la experiencia corporal en la alienación del trabajo. Así que, de nuevo, esa es una dualidad que nos gustaría colapsar. Al mismo tiempo, esto es decir que hay ciertos aspectos de la vida que son más susceptibles de ser estudiados a través del paradigma de la corporización, o la orientación metodológica de la corporización y hay algunos donde la corporización no está tan cerca de la superficie del fenómeno como lo está en la religión.

Incluso en mi propio trabajo y mis propios escritos hay algunas cosas que he hecho en las que la corporización no está en primera línea de lo que estoy pensando. A veces he escrito sobre el lenguaje sin hacer mucha referencia a la corporización. O en el nuevo libro que Janis Jenkins y yo acabamos de publicar, *Troubled in The Land of Enchantment*, nuestro estudio sobre adolescentes en atención psiquiátrica. No es un libro sobre la corporización. Pero es un libro sobre experiencias vividas. Dentro de ese estudio de la experiencia vivida hay partes en el libro en las que nuestros cuerpos se vuelven algo relevante, pero no tanto como en algunos de los escritos que he hecho sobre la religión.

Así que no todo gira en torno a la corporización, y la corporización como orientación metodológica puede no ser siempre el punto de partida más relevante.

O. O. Sí, y respecto de este libro, que es muy interesante y realmente le recomiendo a la gente que lo lea, algo que tiene que ver con la corporización es un artículo relacionado con ese estudio que hiciste con los adolescentes que es “Living With a Thousand Cuts”. Es muy interesante la forma en que analizas la experiencia de cortarse en relación con la corporización, y también en relación con la agencia, y la relación entre el individuo y el mundo. Así que probablemente no sea un libro sobre la corporización, pero definitivamente tu perspectiva sobre la corporización está presente en los diferentes estudios que has desarrollado.

T. C. Y creo que es una muy buena observación, porque, aunque ese libro no trata de la corporización, hay aspectos de la corporización que son muy relevantes para la experiencia de esos jóvenes, y es precisamente por eso que con mi mirada hacia la experiencia corporal escogí esa práctica de cortar y autocortarse, y dije: “¡ajá! ahí es donde está la corporización”. Así que lo separé e hicimos ese artículo aparte sobre quienes tienen prácticas de cortarse a sí mismos precisamente porque era un aspecto susceptible de ser analizado desde el punto de vista de la corporización y, de hecho, invitaba a un análisis desde el punto de vista de la corporización.

O. O. Y antes de concluir me gustaría preguntarte: ahora que estamos viviendo una pandemia, y que todo estudio, toda investigación, está tratando de adaptarse a esta nueva circunstancia para desarrollar el

trabajo de campo, por ejemplo, ¿qué retos se nos plantean durante la pandemia para abordar los procesos de *embodiment* en el campo? Así, en particular, ¿cuál es la diferencia para hacer el trabajo de campo en este momento y para analizar los datos que podemos recoger en estas circunstancias desde el enfoque del paradigma de la corporización, o desde esta orientación metodológica?

T. C. Sí, lo primero que me viene a la mente es la experiencia que se está describiendo cada vez con más frecuencia de lo que se ha llamado *long* ***COVID***, COVID de larga duración, personas que contraen la enfermedad y que piensan que están mejor y no lo están, o la enfermedad dura meses y meses y continúa surgiendo a través de diferentes síntomas que reconocen y asocian con la enfermedad. Y cada vez hay más relatos, relatos vivenciales, de personas que sufren con esta versión particular de COVID.

Así que sospecho que, si miramos muy de cerca sus experiencias, encontraríamos que hay en nuestra sociedad y en la cultura emergente un nuevo modo somático de la atención. Es decir, una forma de atender nuestros cuerpos y con ellos, un nuevo modo de atención somática que es claramente característico de las personas que tienen COVID largo. Y ese es un lugar distinto, un aspecto muy claro, creo, donde pensar en términos de corporización puede ayudarnos o llevarnos a una comprensión o análisis de lo que está pasando con esto.

Otra cosa que es sorprendente en términos de la experiencia corporal, o los temores de nuestros propios cuerpos, es la ideología de antivacunación, los *anti-vaxxers*/anti-vacunas. ¿Cuál es su experiencia y percepción de sus propios cuerpos que los lleva a tener más miedo a la vacunación que a la enfermedad? Y ése es otro punto en el que pensar desde la orientación metodológica de la corporización; puede ser útil en el entorno de la pandemia.

Y también más allá de la pandemia, en nuestra situación social más amplia, uno podría preguntarse cuál es el fundamento corporal del odio racial y la misoginia que vemos cada vez más en la sociedad. ¿Cómo podemos entender esa experiencia visceral real de odio, ese odio racial o misoginia que vemos en la sociedad? Porque eso es un fenómeno corporal, o al menos puede entenderse desde el punto de vista de la experiencia corporal.



O. O. Y algo que me vino a la mente mientras hablabas de todos estas vetas que podríamos seguir actualmente: ¿qué pasa con nuestra relación con la tecnología en estas circunstancias? Porque cuando hablas de los modos somáticos de atención como formas culturalmente elaboradas de prestar atención a y con nuestros cuerpos, en el entorno donde hay una presencia encarnada de otros, ahora hay interacciones que están siendo mediadas por la tecnología en diferentes circunstancias. ¿Qué podemos reflexionar sobre los procesos de corporización allí?

T. C. Bueno, hablemos de nuestra conversación ahora mismo. Es por Zoom, ¿verdad? Estamos en pequeños rectángulos en lugar de estar sentados uno frente al otro en la mesa. Y eso afecta la naturaleza de nuestra intersubjetividad corporizada o, para usar una palabra que me gusta mucho, "intercorporalidad": eso se ve profundamente afectado por la tecnología que todos estamos usando ahora. Es decir, nos miramos a nosotros mismos. Yo puedo verme a mí mismo. Nunca puedo, es decir, en una conversación real corporizada no te ves a ti mismo, ¿verdad? Sólo miras a la otra persona. Y eso es un efecto corporizado también. De hecho, he observado que en las clases y en la enseñanza en línea algunos estudiantes se sienten muy nerviosos al encender sus cámaras. Y eso se debe, creo, a la alteridad fundamental que se construye en nuestra corporización. Hay un sentido de alteridad que tenemos en nosotros mismos hacia nosotros mismos. No siempre somos uno con nosotros mismos, y el hecho de que te estés mirando todo el tiempo en el Zoom hace que esto salga a la luz de una manera que puede ser muy perturbadora y desconcertante para la gente. Así que algunos estudiantes que he tenido se ponen muy ansiosos. Estarían ansiosos participando en un seminario de todos modos, pero peor viéndose a sí mismos allí.

Otro aspecto de nuestra tecnología: todos los que han usado Zoom observan que cuando has estado durante una hora y terminas, te sientes como si hubieras estado trabajando durante tres horas. Es físicamente mucho más agotador. Así que esa es otra forma en la que el Zoom, la tecnología, afecta a nuestra corporización.

Por último, leí algo que no tiene que ver con la tecnología en sí, sino con el aspecto de cuarentena de la pandemia, del que forma parte nuestra dependencia del Zoom. Leí un artículo que habla-

ba de cómo las lesiones en los dedos de los pies de la gente han aumentado drásticamente. Hay una epidemia de lesiones en los dedos de los pies, dedos rotos. ¿Por qué? Porque la gente está en sus casas y son más propensos a caminar descalzos y hay cosas en el camino y la gente va chocando con las cosas con los dedos de los pies y se lastima. Ésta es una consecuencia corporal no intencionada de la cuarentena. Así que no sabes si estoy usando zapatos ahora. Sí lo estoy, pero si no lo estuviera podríamos terminar esta conversación e inmediatamente me levanto y me rompo el dedo del pie al golpearlo contra la mesa.

O. O. Sí, así que la forma en que no sólo experimentamos nuestros cuerpos, sino también la forma en que nos movemos, interactuamos en este espacio, o interactuamos con este espacio o nuestro entorno, se ve definitivamente afectada por esta situación de emergencia sanitaria que estamos viviendo, y has señalado puntos muy interesantes sobre los que pensar.

Y la última pregunta en que me gustaría detenerme (estamos terminando)… bueno, dijiste que te tomó trece años publicar algo sobre *embodiment*, y la primera publicación fue en los 90. Así que han pasado como treinta años desde entonces y has seguido elaborando esta perspectiva en los diferentes trabajos que has desarrollado a lo largo del tiempo. ¿Hay algo que haya cambiado en estas nuevas elaboraciones o aproximaciones analíticas a fenómenos concretos respecto de lo que escribiste en los años 90 sobre ello? ¿O sigues elaborando algo nuevo en este enfoque de la corporización?

T. C. Sí, ha habido algunos avances en mi pensamiento sobre la corporización desde entonces. Mencionaré dos artículos en particular: uno que publiqué en 2004, titulado "Asymptote of the Ineffable" (asíntota de lo inefable), que era, en cierto modo, un artículo complementario de "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". En éste tomé datos etnográficos de la religión y los utilicé para elaborar el paradigma de la corporización, y explicar lo que intentaba significar con la corporización. Y parte de la razón por la que me llevó tanto tiempo es, precisamente como has dicho, que insistí en hacerlo no en abstracto, sino trabajando con datos etnográficos concretos de la religión. Así que utilicé los datos de la religión para elaborar la idea de corporización. En "Asymptote of The Ineffa-



ble" invertí esa estrategia y utilicé la idea de corporización para hacer una contribución a la comprensión y la teoría de la religión. Así que, en lugar de utilizar la religión para elaborar la corporización, utilicé la corporización para hacer un argumento sobre la religión. Y se basó precisamente en lo que acabo de referirme, en esta alteridad o alteridad esencial que está estructurada dentro de nuestros cuerpos. Esa es una estructura elemental de la existencia, si se quiere, y decir que esta alteridad, que está fundamentalmente estructurada en nuestra corporización, es el núcleo fenomenológico que se elabora en la religión. Así que fuimos capaces de pensar y reconocer y experimentar la alteridad, la alteridad divina del Dios grandioso, o la alteridad que nos amenaza a través de la brujería, o la alteridad de un espíritu con el que estamos en conversación. Ese tipo de sensibilidad religiosa tiene su aspecto primordial en nuestra propia corporización. Y a eso me refería en ese artículo.

La segunda elaboración de la corporización en la que he estado trabajando proviene de un artículo que se publicó en *A Companion to the Anthropology of Body and Embodiment*, de Blackwell, y que trata de la fenomenología cultural, elaborando la corporización desde el punto de vista de la agencia, la diferencia sexual y la enfermedad. En ese artículo me desafié a mí mismo porque en los primeros escritos definí la corporización como un campo metodológico indeterminado, atrapado en un discurso y experimentado como actividad y producción. Y, finalmente, miré hacia atrás y me dije: "¿cómo pude decir eso?", porque es bastante críptico; y me desafié a mí mismo: "bien, así es como definí la corporización, pero ¿qué quiero decir con un campo metodológico indeterminado?" Así que en este artículo, que publiqué en 2011, se elabora lo que estoy diciendo de la corporización como un campo metodológico indeterminado en términos de la agencia, la diferencia sexual y la enfermedad, pero también estoy yuxtaponiendo nuestra corporalidad misma a otros campos metodológicos como la animalidad. ¿Cómo se relaciona nuestra corporización humana con los animales, la animalidad y la materialidad? ¿Cómo se relaciona nuestra corporización humana con el campo metodológico de la materia y la materialidad? No voy a decir nada más sobre esto, porque estamos al final de nuestra conversación y es una pieza de pensamiento inacabada en la que

todavía quiero trabajar; en el futuro podremos continuar elaborando la idea de la corporización.

O. O. Sí, definitivamente. Ésta es una buena manera de terminar también, porque estoy segura de que a la gente le interesará buscar estos textos, o publicaciones recientes que tienes donde podemos encontrar más elaboración sobre ese paradigma, que es algo que podemos ver en tu trayectoria. Y es bueno y refrescante ver cómo continúa y, como el proceso de corporización, es algo dinámico, algo vivo. Como has dicho, nos da formas renovadas de acercarnos a algunos datos etnográficos y todavía lo sigue haciendo a través de estas nuevas elaboraciones que estás compartiendo con nosotros.

Me ha gustado mucho esta conversación, doctor Thomas Csordas. La he disfrutado mucho y espero que tú también; muchas gracias.

T. C. Lo he disfrutado muchísimo, Olga, y gracias a ti y a Renée por invitarme a participar en esto. Ha sido divertido y agradable. Gracias a ti.

Olga Olivas es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por CIESAS Occidente. Realizó estancias posdoctorales en el Departamento de Estudios Sociales en el Colegio de la Frontera y en el Departamento de Antropología de la Universidad de California, San Diego. Actualmente se desempeña como profesora-investigadora Cátedra Conacyt en el Departamento de Estudios Sociales en el Colef y como *Lecturer* en los departamentos de Antropología y Salud Global en la Universidad de California en San Diego (UCSD). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Sus intereses se centran en procesos de salud/enfermedad/atención, nuevas religiosidades, procesos de corporización y migración en la frontera México-Estados Unidos.

Thomas J. Csordas es Profesor Distinguido en el Departamento de Antropología, ocupa la Dr. James Y. Chan Presidential Chair en Salud Global, es director fundador del programa de Salud Global y director del Instituto de Salud Global en la Universidad de Cali-





fornia en San Diego (UCSD). Sus intereses de investigación incluyen la antropología médica y psicológica, salud global, teoría antropológica, religión comparativa, fenomenología cultural y *embodiment*, globalización y cambio social, y lenguaje y cultura. Ha realizado etnografía con católicos carismáticos, indígenas navajos, pacientes psiquiátricos adolescentes, exorcistas católicos y proveedores de servicios de salud para refugiados y solicitantes de asilo. Algunos de los temas críticos en sus estudios incluyen procesos terapéuticos en la sanación religiosa, lenguaje ritual y creatividad, imaginario sensorial, autotransformación, técnicas del cuerpo y experiencia vivida.



DISCREPANCIAS

IMPACTO DE LA CIENCIA ABIERTA EN EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

THE IMPACT OF OPEN SCIENCE IN THE DEVELOPMENT OF SOCIAL SCIENCES IN LATIN AMERICA

Debaten: Annel Mejías Guiza, Norma Raquel Gauna, Fernando García Serrano
Moderador: Roberto Melville*

Las ciencias sociales en América Latina han recibido numerosos impulsos para su desarrollo por parte de los países hegemónicos. Las expediciones de investigación, la formación de profesores, la difusión de libros y revistas retroalimentan la relación del centro y la periferia. En nuestra región, las ciencias sociales se han desarrollado confinadas dentro de las fronteras de cada país. Esto puede confirmarse mirando los temas y títulos de tesis, artículos y libros producidos en los países de América Latina. Sin embargo, vínculos duraderos a nivel horizontal se han venido construyendo mediante el intercambio de profesores y estudiantes y las actividades de los congresos, y últimamente en las páginas de las revistas electrónicas. En esta sección de Discrepancias exploraremos qué papel ha de desempeñar el fomento de la ciencia abierta en la configuración regional de las ciencias sociales.

* CIESAS. Ciudad de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 357-367
Recepción: 18 de enero de 2021 • Aceptación: 22 de febrero de 2021
https://encartes.mx





¿Interfieren en el desarrollo de la ciencia abierta las rígidas legislaciones y/o las prácticas laxas en materia de los derechos de autor?

Annel Mejías Guiza

La ciencia (en singular), como un modelo de conocimiento occidental que se ha universalizado (una cosmopolítica, a decir de Gustavo Lins Ribeiro), conlleva la noción de derechos de autor para proteger el trabajo individual dentro de un monopolio que permite explotar los bienes intelectuales. En otros sistemas alternativos de saberes, estudiados por la antropología, la construcción de conocimiento se hace colectivamente. El saber en ambos modelos tiene un valor de uso y un valor de cambio distintos.

Una ciencia abierta no podría operar con las legislaciones (sean éstas rígidas o laxas) en materia de derechos de autor para proteger lo que produce un sistema científico generador de conocimiento privativo. La ciencia abierta conlleva compartir conocimientos en nuestros países para toda la humanidad sin las restricciones de la economía del saber privativo. Junto al conocimiento libre y las tecnologías libres, la ciencia abierta forma parte de espacios de resistencia ante procesos de colonización del capitalismo cognitivo, como afirma María Ángela Petrizzo (2016).

Pienso que incluso se tendría que repensar las nociones de autor y comenzar a debatir sobre la importancia de construir conocimiento colaborativo. Esto pasa por discutir sobre qué se podría considerar plagio o no, copia o no, original o no, auténtico o falso. Ya desde la antropología se está debatiendo sobre la figura del autor desde la década del setenta del siglo XX, cuando se deconstruyó la autoridad autoral para hablar en nombre de esos "otros" y se comenzó a plantear la coautoría, a debatir sobre el extractivismo académico desde la antropología crítica. Coincido con Ribeiro, quien vaticina que en la era digital el concepto de autoría podría sufrir cambios sustanciales, incluso desaparecer, para ya empezar a hablar de cooperación *online* y textos académicos postautorales (2018: 255-56).

Frente a este panorama, considero que los derechos de autor operan con una lógica contrapuesta a la de la ciencia abierta, la cual rompe con los secuestros del conocimiento por el capitalismo y frustra la economía del conocimiento privativo.



Norma Raquel Gauna

Acceso abierto. A partir de 2014 México tiene una ley que establece las pautas de la información en acceso abierto y es la Ley de Acceso abierto, y eso lo colocó como el tercer país en América Latina[1] en dar este paso legal.

Es entonces que empezamos a encontrar expresiones que en buena medida son el objeto de los deseos y un panorama de lo que se vislumbraba, encontrando nociones como información y datos abiertos, sociedad del conocimiento, democratización de la información, conocimiento como bien común, por mencionar algunas de ellas. Sin embargo, si atendemos a lo que la ley establece, que la investigación que se produce con financiamiento del Estado será de acceso abierto y que el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología tendrá facultades para formular e implementar la estrategia nacional de repositorios, entonces tenemos que el acceso abierto es igual a la creación de repositorios, y que a través de éstos su objetivo es dar a conocer la investigación realizada con fondos públicos. Es así como empiezan las contradicciones y algunas lagunas derivadas de la gran cantidad de información que sería posible tener sin necesidad de intermediarios comerciales, pero al bajar un poco en el texto de dicha ley nos encontramos con un artículo que establece los derechos de los autores y que, a pesar de que los textos se declaren públicos, no puede dejarse de lado el consentimiento del autor.

Cabe mencionar que antes de que esta ley llegara, ya existía un camino recorrido en las universidades y los centros e institutos de investigación que contaban con repositorios institucionales, además de los integradores como RedALyC,[2] REMERI,[3] La Referencia,[4] etcétera.

Fernando García Serrano

Desde la experiencia ecuatoriana, en noviembre de 2016, se aprobó el Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación, que cuenta con 628 artículos, 34 disposiciones generales y 23 disposiciones transitorias. Es el segundo instrumento vigente en América

---

[1] Sólo después de Argentina y Perú en 2013 (Babini, 2019).

[2] https://www.redalyc.org/ [Consultado en enero de 2021].

[3] http://www.remeri.org.mx/app/index.html#search [Consultado en enero de 2021].

[4] http://www.lareferencia.info/es/ [Consultado en enero de 2021].



Latina, luego de Argentina, y reemplazó un cuerpo legal aprobado en la década de 1990.

Se trata de un instrumento jurídico que incorpora normas claras y actuales sobre el tema de los derechos del autor, incluido el tema de los productos de la ciencia abierta y del acceso abierto a la información. Desgraciadamente no contamos con un informe de seguimiento de la aplicación de este Código de 2016 a la fecha que nos permita apreciar los cambios formulados en la norma escrita. Lo que sí es evidente es que la legislación vigente en Ecuador permite la consolidación de una investigación colaborativa, participativa y abierta.

¿Qué lugar tiene la ciencia abierta en la difusión virtual de las actividades de investigación? ¿Qué pasará con las ediciones impresas y con las bibliotecas tradicionales?

Annel Mejías Guiza

No podemos divorciar la ciencia abierta del movimiento de acceso abierto, que implica impulsar las Tecnologías de la Información Libres (TIL) y la posibilidad de liberar datos de interés público. Las legislaciones propuestas por diversos activistas en América Latina que apoyan este movimiento plantean modificar las lógicas del conocimiento privativo al hacerlo accesible a todos. Hablamos de un movimiento que potencia el poder de hacer contraloría social y que propicia la equidad social en el acceso de la tecnología. Si los Estados-naciones de América Latina financian con fondos públicos las investigaciones científicas, lo lógico es que las sociedades conozcan de qué forma se asignan esos recursos públicos y cuáles son los resultados. Por lo tanto, las investigaciones financiadas con fondos públicos deberían contener la filosofía de la ciencia abierta: ser conocimiento libre difundido por vía virtual. Creo que está implícito que no hay ciencia abierta sin TIL y sin acceso abierto al conocimiento, lo cual brinda un potencial de difusión inigualable si quien está en el papel del receptor cuenta con internet y la tecnología para informarse.

No me preocupa el destino de las ediciones impresas y bibliotecas tradicionales, porque continuarán, sino hasta qué punto las investigaciones bajo el modelo de ciencia abierta podrán ser accesibles: según la Unión Internacional de Telecomunicaciones, en 2017, 50.7% de la población

mundial tenía acceso a internet y, según este reporte, en 2018 apenas 16% contaba con el servicio en aquellos países con ingresos bajos y, en países con ingresos altos, se ubicaba en 86%.[5] Esta inequidad nos habla de quiénes nos están leyendo y sus privilegios de clase social.

Norma Raquel Gauna González

Visibilidad y el papel de lo impreso y las bibliotecas. En el contexto de las ciencias sociales, es difícil pensar en una era completamente digital, de tal manera que no podría pensar en dejar a un lado el formato impreso. Sin embargo, hay que tomar en cuenta la relevancia que tienen las ediciones en formato digital dado que determina lo que vemos, tenemos y leemos para después convertirlo en conocimiento.

Los documentos, el archivo y las publicaciones periódicas que no han sido nativas electrónicas tendrán aún un periodo de vida largo antes de la transformación a estos formatos, por lo que particularmente considero que lo que hoy prevalece es un servicio de acceso a la información híbrida, es decir, una combinación de formatos entre lo digital y lo impreso.

En el caso de la biblioteca, nos encontramos ante una institución capaz de transformar sus procesos y servicios para cumplir con su objetivo de satisfacer las necesidades de información de sus usuarios.

Uno de los objetivos de la ciencia abierta es poder llegar e impactar en el desarrollo de la educación y la investigación en todas las áreas del conocimiento. Es evidente la gran contribución que hace la ciencia abierta sobre todo en este tiempo en el que la mayoría de las actividades educativas y de investigación se realizan de manera remota y también ha sido muy relevante ver cómo las casas editoras y los autores van optando por compartir los documentos cada vez más, para su consulta.

Fernando García Serrano

Puedo hablar en el caso de FLACSO Ecuador, que es el que conozco. Fue la primera universidad en Ecuador en acreditar un programa de postgrado virtual en el año 2003, inició con 167 estudiantes y para 2020 cuenta 1 745 estudiantes. También desde el año 2008 cuenta con el Centro

[5] Datos ubicados en la página web del Banco Mundial: https://datos.bancomundial.org/indicator/IT.NET.USER.ZS.



Digital de Vanguardia para la Investigación en Ciencias Sociales para la Región Andina y América Latina denominado FLACSO Andes.[6]

El proyecto FLACSO Andes se plantea como meta propiciar el desarrollo de la investigación en Ciencias Sociales en los países andinos y América Latina en general. De ahí que ha diseñado y puesto en marcha una plataforma y repositorio digitales de acceso abierto que permiten la preservación, difusión y libre acceso a recursos de información sobre ciencias sociales, principalmente de la región andina y América Latina.

La plataforma y el repositorio incorporan una serie de herramientas de tecnologías de la información y la comunicación (TIC) bastante versátiles y amistosas, que han sido diseñadas desde conceptos integrales y modulares, tanto en lo tecnológico como en la organización y producción de los contenidos académicos. Los usuarios pueden buscar, leer, descargar, archivar e imprimir gratuitamente toda la información especializada que contiene. El acceso se tiene desde cualquier lugar del mundo a través de una computadora y una conexión a Internet.

Un aspecto fundamental de FLACSO Andes es dar a conocer los resultados de las investigaciones institucionales, así como la versión digital de todas las tesis aprobadas en sus diferentes programas.

Respecto a las ediciones impresas, FLACSO, a través de su centro editorial, sigue produciendo tanto versiones impresas como virtuales de sus publicaciones, además su biblioteca fue una de las pioneras en el país al ofrecer el sistema de estantería abierta que permite acceso al fondo bibliográfico de manera directa; cuenta además con un sistema integrado de gestión bibliotecaria que incluye catálogo en línea (OPAC), lo que facilita al lector el acceso desde cualquier parte del mundo, incorpora el préstamo a domicilio, formación de colecciones, uso de tesauros, conexiones a la biblioteca digital para descargas a texto completo y ubicación del libro por piso, estantería y bandeja. Como se puede apreciar, no hay ninguna duda respecto a la utilidad y vigencia de la biblioteca.

---

[6] https://flacsoandes.edu.ec

¿Contribuirán la ciencia abierta y su divulgación por internet al desarrollo de un horizonte latinoamericano en las actividades de aprendizaje y de investigación?

Annel Mejías Guiza

El capitalismo electrónico informático ha redimensionado el mundo en pocos años, ha modificado los mercados, las interconexiones y, en el mundo académico, nos ha acercado. Hace cuarenta años leer las últimas novedades en medicina debía pasar por canales de comunicación lentos, exclusivos y excluyentes; con la pandemia podemos enterarnos en minutos de las últimas investigaciones sobre COVID-19 desde la comodidad de un celular inteligente (conocimiento “liberado” por revistas indexadas pagas). Antes debíamos viajar para presentarnos en reuniones académicas y conocer a otros colegas; ahora podemos relacionarnos por internet y vernos en reuniones por plataformas digitales en vivo.

Casi todas las universidades en la región mantienen revistas en acceso abierto y el *paper* continúa siendo el género discursivo más divulgado. En Venezuela, según una revisión sistemática que hicimos, 56% de lo escrito en antropología se encuentra difundido en revistas, del cual casi 80% está en publicaciones nacionales en acceso abierto. Si investigas en los buscadores un tema, consigues quiénes escriben en el mundo sobre el mismo. También los autores se han encargado de visibilizar sus trabajos en plataformas como Academia.edu, Research Gate, ORCID, Google Académico, etc. El *boom* del capitalismo electrónico informático es reciente, su repercusión en las ciencias está por verse.

Pienso que las mejores experiencias para pensarnos, posicionarnos, hacer sentir nuestras voces como región surgen de la integración; la Asociación Latinoamericana de Antropología es una muestra de ello. Hay mucha gente con las mismas líneas de investigación en nuestros países y no se conocen ni se leen; los postgrados en antropología en la región se dedican a citar las escuelas noratlánticas y hay pocas materias para dialogar con autores latinoamericanos, lo que llaman Andrea Pérez y Eduardo Restrepo las políticas de la ignorancia. A final del 2020, la 32° Reunión Brasileña de Antropología emitió un comunicado instando a las comunidades noratlánticas americanistas a citar las investigaciones de antropólogos locales; creo que esa exhortación también se puede hacer dentro



de nuestros propios países para romper las políticas de la ignorancia. Podemos compartir políticas de la ciencia abierta y publicar nuestras investigaciones bajo este modelo, pero si no nos pensamos en clave regional seguiremos reproduciendo la colonialidad del saber. Aquí el problema es de posicionamiento ético-político.

Fernando García Serrano

No tengo ninguna duda respecto a la respuesta afirmativa de esta pregunta, debido a las características de las ciencias abiertas:

1. Acceso abierto a las publicaciones y datos científicos sin barreras económicas, legales o tecnológicas, con formatos interoperables y estructuras de metadatos que facilitan el procesamiento automático o construcciones sistémicas estructuradas (como la *web* semántica o el *linked data*).
2. Infraestructuras abiertas (tanto digitales-electrónicas como físicas) que hacen posible la colaboración, la reutilización, la preservación y el mejoramiento de la investigación.
3. Rápida publicación de los resultados y apertura a la colaboración en las primeras etapas de descubrimiento para que otros puedan comentar, revisar y contribuir.
4. Organización abierta, pública y transparente, autogestionada o autogobernada.

Igualmente, los beneficios que muestra su uso son interesantes:

1. Son más justos: garantiza el acceso al conocimiento como un derecho humano y evita el cercamiento privado de la investigación financiada con fondos públicos.
2. Son más democráticos: mejora la participación de los diferentes agentes sociales y hacen posible monitorear y auditar las inversiones públicas en ciencia.
3. Son más eficientes y productivos: es un acelerador de la investigación que resuelve el problema de la privatización de resultados, por lo que hace posible que los investigadores busquen y utilicen el conocimiento más rápidamente y sin barreras económicas ni tecnológicas, a través de protocolos y formatos interoperables. Al no tener barre-

ras, al no tener que pedir permiso y al estar los datos estructurados y estandarizados, se convierte en un sistema cognitivo de producción más rápido.

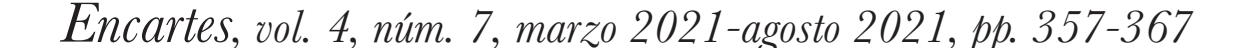
4. Son más baratos y más sostenibles: la publicación y la gestión de la producción científica con *software* libre y acceso abierto ha demostrado ser más rentable. Existen modelos económicamente viables de publicaciones de acceso abierto y de una economía basada en los servicios del conocimiento, en lugar de una basada en bienes del conocimiento convertidos en mercancías bajo regímenes de propiedad intelectual.
5. Son más beneficiosos para la sociedad: la participación directa de la ciudadanía, el acceso abierto a los resultados y la reutilización de la infraestructura y los recursos contribuyen al desarrollo social y a satisfacer las necesidades individuales y comunitarias de manera más eficaz.

Bibliografía

Babini, Dominique (2019, 2 de septiembre). "Plan S y acceso abierto en América Latina". *Blog Amelica*. Recuperado de http://amelica.org/index.php/2019/09/02/plan-s-y-acceso-abierto-en-america-latina/, consultado el 22 de febrero de 2021.

Petrizzo, María Ángela (2016). "Tensiones y distensiones entre el ordenamiento jurídico y los sentipensantes de las tecnologías libres. Hacia la identificación de un lenguaje desde las prácticas comunes", en Jacqueline Clarac *et al.*, *Antropologías del Sur: visiones, complejidades, resistencias y desafíos.* Mérida: Red de Antropologías del Sur, pp. 533-539.

Ribeiro, Gustavo Lins (2018). *Otras globalizaciones*. México: Gedisa, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa y Unidad Lerma.





Roberto Melville es profesor-investigador del CIESAS en la Ciudad de México. Es maestro en Antropología Social (1975) y doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social (1990) por la Universidad Iberoamericana. Es Coordinador del Proyecto editorial (CIESAS, UAM-I, UIA) "Clásicos y Contemporáneos en Antropología". Entre sus publicaciones recientes están "The Influence of The People of Puerto Rico Project on Mexican Anthropology", *Identities*, vol. 18: 3 (2011) y "Poder y tecnología en función del cambio ambiental y social en el Valle del Tennessee", en *Conocimiento ambiente y poder* (COLSAN, 2019); https://bibliotecadigitalantropologica.alterum.info/.

Annel Mejías Guiza es profesora categoría agregado de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela. Es licenciada en Comunicación Social (Universidad del Zulia), magíster en Etnología, mención Etnohistoria (ULA), y doctoranda en Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales (Universidad de Carabobo). Es coordinadora editorial de la Red de Antropologías del Sur y directora de la revista *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, de la ALA. Es escritora de narrativa: *Mapas de sangre* (2012) y *Casa quemada* (2015). Su publicación académica más reciente: *Antropologías hechas en Venezuela, I* y *II*, editado con Carmen Teresa García (ALA, 2020).

Norma Raquel Gauna González es la directora de la Biblioteca de El Colegio de San Luis (COLSAN). Es egresada de la licenciatura de bibliotecología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) y doctora en Ciencias de la Información y Documentación por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de asignatura en la Facultad de Ciencias de la Información de la UASLP. Es miembro honorario del Colegio Mexicano de Archivología Asesora en el proyecto de inteligencia de adquisiciones de la Comisión Asesora de Recursos de Información CARI de CONACYT y representante de los Centros Públicos de Investigación de CONACYT ante el CONRICYT (2015-2016). Publicación: *El hábitat de los recursos de información* (2017).

Fernando García Serrano es profesor e investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador, desde 2000, y docente e investigador en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), de 1979 a 1992. Obtuvo la licenciatura en Antropología Social en la PUCE en 1977; con estudios de maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de México entre 1977-1979 y el doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico Social, Buenos Aires, en 2018. Ha realizado investigaciones en México y Ecuador y ejercido la docencia en universidades de Perú, Bolivia, México y España. Su última publicación es *Del sueño a la pesadilla: el movimiento indígena en Ecuador* (2021).



RESEÑAS CRÍTICAS

EL AUDIOVISUAL COMO ESPACIO EXTENDIDO ENTRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

THE AUDIOVISUAL AS AN EXTENDED SPACE AMONGST NATIVE PEOPLES

Oscar Ramos Mancilla*



Reseña del libro
Espacios mediáticos transfronterizos: el video ayuujk entre México y Estados Unidos, Ingrid Kummels. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018, 409 pp.



El texto es una traducción al español de *Transborder Media Spaces: Ayuujk Videomaking between Mexico and the US*, publicado en 2017 por la editorial Berghahn dentro de la serie *Anthropology of Media.*[1] El CIESAS se ha encargado de la publicación y de su traducción al español. Con esta etnografía Kummels se suma a una serie de investigaciones interesadas en los cambios y reajustes actuales relacionados con los medios de comunicación entre las poblaciones indígenas (Magallanes y Ramos, 2016; Stephen, 2013; Zamorano, 2017, por mencionar algunos ejemplos). Por otra parte, nos hace virar hacia la serie de *Anthropology of Media* compuesta por 10 volúmenes (hasta ahora) a revisar para quienes tengan interés en los medios

[1] Para conocer otras publicaciones de la serie puede verse el siguiente enlace: https://www.berghahnbooks.com/series/anthropology-of-media, consultado el 24 de febrero de 2021.

* Universidad Autónoma de Puebla.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 368-376
Recepción: 18 de septiembre de 2020 • Aceptación: 14 de diciembre de 2020
https://encartes.mx





de comunicación y los cambios sociales. En el caso de *Espacios mediáticos transfronterizos*, se trata de un texto que ofrece algunas orientaciones para explorar temas de interés de la antropología mexicana (pueblos indígenas, comunidad, por mencionar los más clásicos) junto con otras cuestiones emergentes derivadas de los medios de comunicación, las tecnologías digitales y las experiencias de migración transnacional.

La investigación de Kummels se dirige a las prácticas mediáticas en Tamazulapam, o Tama, como le llaman los propios habitantes, un pueblo de la región mixe de Oaxaca, y con ello aborda las características que van adquiriendo nociones como la comunidad, el pueblo, la etnicidad y la experiencia transnacional. Dichos ejes permean las vidas y experiencias de las personas, y sus sentidos son debatidos y negociados por medio de los recursos culturales que tienen para elaborar representaciones y narraciones de sí mismos, en contraste con representaciones externas cargadas de percepciones precedentes. Este punto ya es problemático de delimitar, por las discusiones académicas que podrían derivarse al asumir que la conformación de sentidos y significados, así como los términos de esas negociaciones, están enmarcados por relaciones de diferenciación y desigualdad (Di Leonardo, 1998; Roseberry, 1989). Para abonar en estas discusiones, en esta etnografía se describen las prácticas mediáticas en el poblado y su circulación entre la población que habita en el lugar y aquella emigrada que ha conformado ramificaciones de la comunidad, quienes intentan participar desde la distancia y que requieren productos audiovisuales que les permitan hilar un vínculo con su lugar de origen.

Las preguntas que guiaron la investigación de Kummels estuvieron relacionadas con las intenciones explícitas e implícitas de las personas al usar y adaptar recursos mediáticos, con las representaciones que han ido elaborando, y sus influencias para establecer relaciones más amplias hacia otros espacios sociales como los que se conforman con el Estado mexicano, así como los sentidos de identidad y pertenencia en el ámbito local y en el marco de la migración hacia Estados Unidos. Estas cuestiones se van desarrollando en los cinco capítulos etnográficos y van apoyando la idea de "espacios mediáticos", la cual se propone como herramienta para comprender las relaciones y prácticas mediáticas que fluyen en formas visuales y audiovisuales y que circulan entre gente perteneciente a Tama, en el poblado y en sus satélites (lugares donde han migrado, como pueden ser la ciudad de México o Los Ángeles).



Del texto en su conjunto cabe señalar que pueden reconocerse elementos de la hechura de las etnografías holísticas donde hay esfuerzos de síntesis e interés por mostrar la heterogeneidad para describir distintos aspectos, de tal manera que logra dar una visión amplia y general del sitio de campo, nos permite conocer lugares, personas, acciones, relaciones y procesos. Al mismo tiempo, estas descripciones giran en torno a las prácticas mediáticas; así, ofrecen un aspecto particular de la historia local relacionada con los medios de comunicación, y con ello logramos conocer trayectorias individuales de los actores mediáticos que se entretejen con intereses colectivos en diferentes momentos y en distintos espacios.

Además de las descripciones etnográficas, resalta el acompañamiento con fotografías que nos permiten conocer visualmente algunos detalles de las personas, lo que hacen, de las imágenes y del sitio de campo. Se puede notar un ojo hábil y experimentado por parte de Kummels. También destaca que los *collages* fotográficos al principio de los capítulos hayan sido elaborados por una de las personas de Tama, quien también tiene experiencia en la producción de imágenes, por lo que se puede observar una intención de comunicar de manera mezclada entre lo capturado y la composición.

Esta etnografía expone algunos puntos que pueden retomarse para hacer comparaciones y para indagar en otros poblados indígenas. A continuación, menciono sólo tres que a partir de mi propio trabajo de campo me resultan más cercanos, por lo que no son los únicos ni los más destacables; son entradas para comenzar a dialogar desde las orientaciones que nos da el texto. El primer punto es que Kummels realiza un ejercicio de reconstruir fragmentos de la historia local enfocándose en los procesos de mediatización; así, nos hace un recorrido que va desde los *performances* escolares durante la primera mitad del siglo anterior hasta la actual documentación audiovisual, junto con los cambios en las representaciones y sus sentidos jerarquizados. La historia de Tama tiene algunos paralelismos con la de otros poblados indígenas que comparten procesos y prácticas sociales, como las políticas educativas posrevolucionarias y el indigenismo; también las visitas de personas que llevaban películas y las proyectaban en localidades remotas a manera de cine itinerante (al igual que los arrieros llevaban productos), o las primeras fotografías que se tomaban en los sucesos públicos, como la construcción de obras, o de vistas panorámicas en las fiestas de los pueblos. Precisamente, es posible identificar que en los años

recientes están surgiendo iniciativas para recuperar la historia visual por parte de grupos o colectivos en los poblados rurales e indígenas. Está creciendo una "demanda actual de memorias audiovisuales" (como lo menciona Kummels para Tama, o como lo he podido observar en la Sierra Norte de Puebla donde diversos colectivos realizan proyectos vinculados a la memoria local desde lo visual) y están circulando nuevas imágenes por medio de la digitalización de viejas fotografías que se incorporan en la memoria familiar y colectiva.

Un segundo aspecto tiene relación con las regulaciones de grabar y compartir las actividades y prácticas que se consideran propias de la cultura *ayuujk ja'ay*. Kummels explica que las personas de Tama están familiarizadas con las imágenes y los productos audiovisuales desde hace varias generaciones, lo cual llevaría a pensar que toda actividad que se realiza podría ser documentada, sin embargo, es a partir de esta relación estrecha que se ha delimitado lo que es propicio para registrar. En este sentido, se ha llegado a conciliar que sea lo público lo que puede ser parte de las grabaciones, por ejemplo fiestas, bailes, cambios de autoridades, etc., y se deja lo sagrado fuera de cámaras, es decir, los rituales y ceremonias en las fiestas patronales, las vinculadas a los ciclos agrarios o en el cambio de autoridades, por mencionar algunas actividades que logró identificar Kummels. También, en el texto se expone que hay distintos momentos y contextos en los que se negocian estas consideraciones, de tal manera que lo que se puede registrar depende de las ideas generales que se tengan de respeto y de protección a la comunidad. Este aspecto es sugerente porque invita a identificar y reflexionar en torno a los valores que se ponen en juego en las condiciones actuales, donde las y los jóvenes en los poblados indígenas tienen más acceso a teléfonos con cámaras y a redes sociales digitales donde pueden compartirse y circular múltiples imágenes y videos.

El tercer aspecto es el contexto de migración laboral de personas procedentes de Tama a ciudades de Estados Unidos, que conforman satélites de la localidad de origen (ya con una segunda generación). En el texto se describen distintas situaciones en las que los productos audiovisuales se suman a estrategias que las personas emigradas utilizan para mantener o reforzar vínculos con sus familias y la comunidad; éstas van desde el seguimiento de obras en las casas hasta servir de testimonio de la participación en alguna comisión comunitaria. Además, las demandas de audiovisuales han predispuesto la forma de géneros específicos de registros que son soli-



citados en el poblado y, principalmente, en los satélites de migración. Esto también permite hacer comparaciones con otros poblados rurales e indígenas y el papel que desempeñan los medios de comunicación, el acceso a las tecnologías digitales y los productos audiovisuales como los descritos por Kummels. En los satélites de Tama, éstos permiten "congregarse en la diáspora" al menos de manera momentánea, y para quienes participan de alguna comisión comunitaria, acercar "la experiencia de su propia participación" en las actividades del poblado.

La etnografía que nos presenta Kummels se enfoca, en palabras de la misma autora, en las prácticas diversificadas relacionadas con los medios y con internet, y en las acciones que han ido moldeando dichos recursos, los que cubren objetivos activistas y políticos, pero también, como se enfatiza en el texto, tienen fines artísticos, de entretenimiento y lucrativos. Las prácticas mediáticas, así, nos dirigen hacia formas de socialidad emergentes y de características abiertas. Con ello, la comunidad, el pueblo, la identidad y la experiencia migratoria generan y recrean representaciones visuales que de manera previa no estaban consideradas dentro de sus repertorios, para argumentar y elaborar mensajes culturales y políticos en torno a sí mismos. En este sentido, el audiovisual extiende estas dimensiones que se van adaptando a los tiempos cambiantes.

La diversidad de las prácticas mediáticas también pone en evidencia que, además de las posibilidades políticas del audiovisual, hay un conjunto de intereses y solicitudes por parte de la población local, los cuales no coinciden de manera exacta con lo que desde afuera suele considerarse que deberían realizar con apoyo de los medios de comunicación. Básicamente porque los usos de las tecnologías digitales y los medios de comunicación son muy diversos, pasan por los tipos de acceso a los recursos, a la formación que se ha tenido o incluso el tipo de espectador que se ha formado, a los intereses generacionales, a las redes y contactos que facilitan o guían la exploración de los medios, y demás aspectos que inciden en las maneras y las formas que toman las prácticas mediáticas. Una vez quitándonos la expectativa de que en los pueblos indígenas hacen lo que se espera que hagan, se puede observar lo que se expone en esta etnografía, que hay flexibilidad y multiplicidad en los usos de las tecnologías y los medios, en donde hay usos sociales, pero en conjunto con otras prácticas mediáticas.

Para llevarnos a esta comprensión, Kummels parte de considerar la agencia social de los sujetos para apropiarse de recursos externos y adap-

tarlos a los elementos culturales locales, de ahí que una de las partes que resaltan las personas, y la misma autora, sea el autoaprendizaje del manejo técnico de los aparatos y desarrollar otras capacidades desde las cuales han buscado explorar un lenguaje vinculado con sus recursos culturales. También, la agencia social que va más allá de los individuos se muestra en las solicitudes particulares de productos audiovisuales, unos son como evidencias en medio de disputas agrarias, otros son testimonios de la participación, o incluso un mirador desde el cual observar las acciones y conductas de familiares desde la distancia, y a la par, se siguen haciendo documentales de tintes creativos o etnopolíticos. Es un repertorio entrecruzado y abierto desde el cual las personas vislumbran posibilidades y, a su vez, alimentan con la creación de otros formatos y contenidos.

Otro aspecto que se explora es la constante negociación entre intenciones y propósitos al efectuar registros audiovisuales, los cuales se realizan en el marco de específicas relaciones. En este sentido, Kummels nos refiere tres contextos, uno es con la definición por parte del Estado y los programas dirigidos hacia la población indígena (Castells i Talens, 2010), como fue el caso del Centro de Video Indígena que formaba parte del Instituto Nacional Indigenista, desde el cual se preferían audiovisuales con ciertas características (Becerril, 2015); otro contexto se da cuando se entablan diálogos con pares productores de otros colectivos indígenas que demandan la expresión de mensajes políticos, o bien de cierto tipo de video indígena cuando el marco son los festivales de cine y de documentales; y un tercero se enfoca hacia la población local (física y sus satélites) que prefieren y, de alguna manera, exigen grabaciones con los menores cortes posibles y que cubran toda una actividad.

Finalmente, hay dos puntos para continuar el diálogo y los debates. El primero tiene relación con la idea de "espacios mediáticos", pues en la etnografía se logra entender que permite orientar el análisis hacia lo relacionado con los medios de comunicación, los contextos de producción y la producción misma de mensajes visuales y audiovisuales, la circulación de éstos, las trayectorias, acciones y prácticas mediáticas de determinados "actores mediáticos", y todo ello como interacciones en medio de transiciones sociales. En general, la idea de "espacios mediáticos" es adecuada para responder las preguntas que Kummels se hace en la investigación. Sin embargo, la propuesta de "espacios mediáticos", siguiendo a la autora, tiene su apoyo en Edward W. Soja (1996), quien a su vez recupera la



trilogía del espacio de Henri Lefebvre (1974), compuesta por el espacio concebido (de los expertos y planificadores), el espacio percibido (experiencia material) y el espacio vivido (imaginación y lo simbólico). Este tercer espacio corresponde a las apropiaciones y creaciones, y con ello a las transformaciones, pero, aclara Lefebvre al criticar la cotidianidad, cuando se insertaban en procesos de emancipación. Es decir, ambos autores ponían el acento en lo político[2] y se interesaban por las maneras en que se reproducían y materializaban las desigualdades sociales en la continua producción del espacio social. Este aspecto es el que me parece que debe ampliarse en otros acercamientos que retomen la propuesta de "espacios mediáticos".

El segundo punto a debatir es lo relacionado con la descolonización audiovisual que menciona Kummels. En el texto se menciona que hay condiciones materiales e históricas que han limitado el acceso a los recursos tecnológicos y de los medios de comunicación (brecha visual y brecha digital); esto puede observarse al recorrer cualquier poblado rural e indígena del país, pero involucra otro aspecto menos perceptible aunque al mismo tiempo más profundo, la familiaridad con los recursos de medios de comunicación desde los cuales explorar lenguajes propios y, además, con las representaciones previas de lo étnico y lo indígena que ya predominan y que sirven de marco referencial. Así, el punto no sería si desde los pueblos originarios pueden o no posicionarse en la descolonización audiovisual, sino que esta tarea debe realizarse de manera compartida y en correspondencia entre quienes realizan audiovisuales y aquellos interesados en este tema. Considero que abre cuestionamientos sobre el diseño de las investigaciones, en la manera como se concibe a las personas con quienes trabajamos. Si compartimos los mismos procesos sociohistóricos[3] aunque en distintas posiciones, estaría la sociedad global en un proceso común de descolonización (tomando las reservas de si estamos o no de acuerdo con

---

[2] En dos publicaciones podemos observar sus preocupaciones por la reproducción de desigualdades: *El derecho a la ciudad* de Lefebvre, publicada originalmente en 1968, y *En busca de la justicia espacial* de Soja, publicada en 2010 y traducida al español en 2014.

[3] Johannes Fabian (1983) expuso en *Time and the Other* que en las investigaciones antropológicas se suelen asignar tiempos distintos a los grupos con los que se trabaja. Quien investiga está en un tiempo presente, actual, mientras que los demás están desfasados, encapsulados, etc.

este término). Kummels realiza un acercamiento al poner en evidencia las contradicciones del campo audiovisual en el que los *ayuujk ja'ay* participan y en resaltar géneros locales y transnacionales de los videos que producen. A quienes nos interesa el tema nos queda pendiente la búsqueda de alternativas para pensar cómo se podría reflejar esto en nuestras etnografías y cómo éstas pueden abrir líneas para seguir debatiendo en torno a las prácticas mediáticas.

Bibliografía

Becerril, Alberto (2015). "El cine de los pueblos indígenas en el México de los ochentas". *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 25, pp. 31-49.

Castells i Talens, Antoni (2010). "The Training of Indigenous Videomakers by the Mexican State: Negotiation, Politics and Media". *Post Script: Essays in Film and the Humanities*, vol. 29, núm. 3, pp. 83-94.

Di Leonardo, Micaela (1998). *Exotics at Home. Anthropologies, Others, and American Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Lefebvre, Henri (1974). *La production de l'espace*. París: Éditions Anthropos. https://doi.org/10.3406/homso.1974.1855 (Traducción al español: [2013]. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.)

Magallanes, Claudia y José Manuel Ramos (coord.) (2016). *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Puebla: Universidad Iberoamericana.

Roseberry, William (1989). *Anthropologies and histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Soja, Edward W. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Blackwell.

Stephen, Lynn (2013). *We are the Face of Oaxaca: Testimony and Social Movements*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv125jtdc

Zamorano Villareal, Gabriela (2017). *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. Lincoln: University of Nebraska. https://doi.org/10.2307/j.ctt1qft0pq



Oscar Ramos Mancilla es profesor-investigador en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla. Doctor en antropología social por la Universidad de Barcelona. Por sus investigaciones ha recibido una mención honorífica del premio Fray Bernardino de Sahagún del INAH, y los premios Sor Juana Inés de la Cruz del Inmujeres, el del Coloquio Internacional sobre Otopames, y el de la Cátedra Bi-Institucional Gonzalo Aguirre Beltrán del CIESAS y la UV. Sus temas de interés se relacionan con la antropología digital, los medios de comunicación y los procesos sociohistóricos.

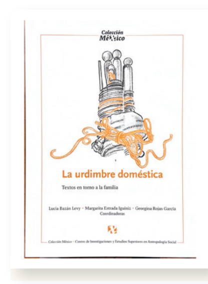


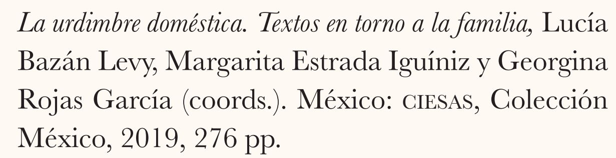
RESEÑAS CRÍTICAS

LA FAMILIA VISTA DESDE EL CIESAS

FAMILY, AS SEEN FROM CIESAS

Patricia Arias*







Reseña del libro
La urdimbre doméstica. Textos en torno a la familia, Lucía Bazán Levy, Margarita Estrada Iguíniz y Georgina Rojas García (coords.). México: CIESAS, Colección México, 2019, 276 pp.

Este libro colectivo forma parte de la *Colección México*, proyecto de difusión científica que busca ampliar el espectro de lectores de las publicaciones académicas y, al mismo tiempo, pasar revista a las investigaciones, los temas y los debates centrales de las disciplinas que se han practicado en CIESAS. Fue coordinado por tres reconocidas investigadoras, Lucía Bazán, Margarita Estrada y Georgina Rojas, que desde hace años han desarrollado estudios sobre la familia en dicha institución. Lucía Bazán y Margarita Estrada son antropólogas y Georgina Rojas es socióloga, y para este proyecto editorial convocaron a historiadoras y antropólogas que han llevado a cabo investigaciones sobre el tema.

La urdimbre doméstica está formado por la Introducción y ocho capítulos organizados en dos grandes bloques. Una primera parte, integrada por tres capítulos, está dedicada a revisar los estudios acerca de la familia desde la antropología, la sociodemografía y la historia. Y una segunda parte está conformada por cinco capítulos, todos de índole antropológica.

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 377-382
Recepción: 23 de noviembre de 2020 • Aceptación: 16 de diciembre de 2020
https://encartes.mx





En la Introducción, las coordinadoras aclaran y acotan los objetivos del libro que son compartidos por las autoras: se trata de una revisión selectiva de asuntos centrales en torno a la familia y su papel en la organización social, que asume la diversidad y la historicidad de ambos desde la perspectiva de la antropología, pero en diálogo con otras disciplinas y otras propuestas metodológicas. El argumento más compartido es que la familia ha sido, antes y ahora, una instancia mediadora entre el individuo, la comunidad y las fuerzas sociales. Pero aparte de eso, las autoras tuvieron amplia libertad para plantear temas, niveles y métodos de investigación.

Esa libertad hace que el libro pueda leerse de otra manera. Por una parte, están los capítulos que hacen una revisión, es decir, que son una suerte de "*review*" –tipo de publicación muy útil y utilizada en la investigación anglosajona, pero poco usual en México– de la literatura, en este caso, en torno a la familia y algunos temas centrales, y otros donde las autoras plantean las perspectivas y etnografías de sus propias investigaciones.

Desde esa óptica los lectores de *La urdimbre doméstica* encontrarán cuatro capítulos de revisión. El primero, que es el capítulo 1, de Margarita Estrada y Georgina Rojas, ofrece una revisión interdisciplinaria acerca de la familia como objeto de estudio desde la antropología en diálogo con la sociodemografía. Aunque ambas disciplinas han compartido el interés por conocer y discutir sobre la relación entre ambas disciplinas, sus hallazgos y propuestas han transitado, durante mucho tiempo, por vías paralelas y menos diálogo del que hubiera sido deseable. El esfuerzo interdisciplinario desde la demografía ha estado presente en los trabajos de Brígida García, Orlandina de Oliveira y otras colegas de El Colegio de México y la UNAM. De hecho, el número 25 de la revista *Estudios Demográficos y Urbanos* (enero-abril de 1994) estuvo dedicado a considerar la antropología en la investigación sociodemográfica. Se trataba, en palabras de Susana Lerner, de incorporar, o al menos reconocer, la existencia de factores culturales y construcciones sociales subjetivas que afectan los comportamientos de la población pero son difíciles de captar mediante los métodos cuantitativos, por más refinados que sean. Para Lerner, se trataba de establecer los vínculos tanto en el ámbito de las discusiones como de las metodologías: temas como la fecundidad y mortalidad, las migraciones, la sexualidad y el papel de la mujer se enriquecían cuando se incorporaba el enfoque antropológico y sus análisis basados en estudios de caso o contextos específicos.

La mirada de Margarita Estrada y Georgina Rojas se orienta, en este caso, a revisar desde la antropología las divergencias y convergencias con la sociodemografía. Se trata de un ejercicio muy bien realizado y particularmente importante, ya que desde la década de 1990, a lo menos, la antropología, en particular las etnografías de todo tipo que hoy realizamos, se ha enriquecido con las discusiones conceptuales y los materiales cuantitativos aportados por la demografía. Hoy en día, a diferencia de nuestros ancestros en el oficio, no podemos eludir; por el contrario, tenemos que tomar en cuenta los debates y la información estadística que producen censos y encuestas sobre los espacios, poblaciones y actividades que estudiamos. Por eso es tan conveniente la inclusión de este artículo que abre el debate y se centra de manera explícita en los hallazgos y discusiones acerca de la población desde la antropología.

El capítulo 3, de América Molina del Villar, es también una revisión, en su caso historiográfica pero con acercamientos a la antropología, sobre los sistemas clasificatorios que forman parte de los debates sobre la familia novohispana en el largo tiempo colonial. En verdad, las hermosas y detalladas pinturas de castas que buscaron relacionar el origen racial de los que se unían, con el fenotipo resultante, fueron en la vida real una misión imposible. El mestizaje, como marca distintiva de la colonización española, pobló América Latina de un universo infinito de saltas p'atrás y pa'delante. Como bien advierte Molina, las clasificaciones raciales, además de inciertas, estuvieron siempre sometidas a la interpretación y la manipulación, que dieron lugar a múltiples transgresiones de los sistemas clasificatorios. Hace un tiempo, oí decir al historiador John Tutino, especialista en los padrones coloniales del Bajío, que eso era así porque la gente, las personas y las familias, seleccionaban –no en todos los casos, claro, pero sí en muchos– a qué casta o grupo étnico adscribirse, de acuerdo con las oportunidades que ofrecía el sistema colonial en diferentes regiones y diversas coyunturas. En ese sentido, decía Tutino, la identidad étnica debe ser entendida como un recurso maleable y cambiante para aprovechar, de manera individual o colectiva, las situaciones que, de manera muy dinámica, se abrían o cancelaban para las distintas etnias y castas; que es algo muy cercano a lo que plantea Molina en su capítulo. Un ejemplo reciente mencionado en un artículo del periódico *El País:* en Estados Unidos, donde se rastrea con lupa el origen racial ("una gota de sangre negra, es negro") una profesora fue expulsada de la universidad donde trabajaba



porque había sustentado su ascendente carrera aprovechando los espacios ofrecidos a los afroamericanos, cuando ella no lo era.

El capítulo de Lucía Bazán es también una revisión, en su caso de la relación entre familia y trabajo en la antropología. Para la autora, el trabajo es un eje que vertebra, configura y jerarquiza la organización y la dinámica de los hogares y las familias. El trabajo de Bazán es el más explícito en recuperar la importante trayectoria de CIESAS en la investigación del binomio familia-trabajo que significó el tránsito, intuitivo pero pionero, de los estudios campesinos a la investigación urbana en CIESAS. Pero la revisión de Bazán es más amplia e incorpora trabajos clásicos sobre el tema que, en su momento, enriquecieron las investigaciones en México. A partir de los cambios en el eje del trabajo, Bazán establece las diferencias entre familias, que van desde la familia campesina, que era tan predecible y donde resonaban los argumentos de Chayanov, Wolf y Warman con los que tanto se estudió hasta la década de 1970; al mismo tiempo que se conformaba, con base en el empleo industrial, la familia obrera urbana que, con sus límites y dificultades, logró aprovechar el proceso de sustitución de importaciones para trabajar y establecerse en las ciudades; de ahí a los escenarios mucho más sombríos que comenzaron a dibujarse con la familia maquiladora y, francamente obscuros, con las familias desempleadas y las de la informalidad. Para Bazán, los impactos del desempleo masculino fueron enfrentados de manera diferente por hombres y mujeres y se plasmaron en usos cambiantes de los espacios domésticos, arreglos laborales y comunitarios que han dado lugar a nuevas configuraciones y tensiones ante escenarios cargados de incertidumbre.

Por su parte, Claudia Zamorano, retoma las discusiones y aportaciones de la antropología, pero también las fuertes conexiones con la demografía, la sociología, la geografía y el urbanismo, en torno a la vivienda y la familia desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XXI. Con base en sus propias investigaciones y las de otros estudiosos, analiza la relación familia-espacios residenciales –en especial los barrios–, de manera dialógica, como producto y productora de las prácticas sociales de los que las habitan, toma en cuenta el impacto de las migraciones, el papel del paisanaje y las redes sociales en la ubicación, las formas y los mecanismos de asentamiento en distintas ciudades, en especial, de los migrantes indígenas; el papel de las mujeres en los procesos de establecimiento urbano, los cambios y recreaciones de principios residenciales arrastrados desde el

mundo rural. Finalmente, da cuenta de los estudios que fijaron la atención en los impactos del intenso proceso de producción de vivienda de bajo costo en manos de grandes inmobiliarias privadas; proceso que separó a las familias y dispersó a las poblaciones en periferias inhóspitas que han promovido, según los estudios que cita, el aislamiento geográfico, el individualismo y la nuclearización de la familia. Sobre esto habrá mucho que investigar en los próximos tiempos. Lo bueno es que ahí estará Claudia Zamorano para seguir estudiando y contándonos sobre las vicisitudes de las familias que quedaron atrapadas en múltiples dificultades en espacios metropolitanos que son, hoy por hoy, los espacios de vida de más de la mitad de la población en casi todos los estados de la República.

Los lectores de *La urdimbre doméstica* encontrarán además otros cuatro capítulos donde las autoras pasan revista a asuntos que corresponden a sus agendas de investigaciones particulares: la sobrevivencia, la supervivencia, la ayuda, los vínculos y redes sociales, el cuidado, la migración. Son capítulos que permiten a los lectores conocer o seguir la trayectoria intelectual de esas investigadoras. El capítulo de Peniche presenta sus hallazgos y reflexiones sobre los mecanismos de sobrevivencia de los mayas de Yucatán en el tiempo colonial, donde destaca el papel de la migración, un asunto poco explorado en los estudios sobre la familia indígena de ese tiempo. González de la Rocha hace una revisión de sus estudios relacionados con los cambios en los mecanismos de supervivencia de las familias que, con la precarización actual, han incrementado el aislamiento social de los más pobres, lo que dificulta su inclusión en las redes tradicionales de ayuda y solidaridad. Hiroko Asakura y Susann Vallentin, por su parte, presentan los resultados de sus investigaciones en torno a la migración femenina, en especial de las madres, a Estados Unidos, y de familias campesinas veracruzanas a Ciudad Juárez; migraciones femeninas y familiares que han modificado los derechos y obligaciones tradicionales en los hogares y han introducido elementos de incertidumbre en las familias en los lugares de origen y de destino.

Esos capítulos, a pesar de su diversidad, dan cuenta de los grandes cambios que han acarreado en la arquitectura y jerarquía de los hogares patriarcales, tres fenómenos que han sido iluminados de nuevas maneras desde que se incorporó la perspectiva de género en las investigaciones: las migraciones, interna e internacional; la incorporación de las mujeres a las actividades económicas fuera del hogar y la visibilización (o la impo-



sibilidad de seguir invisibilizando) su creciente participación económica, laboral, social y política en los hogares, las familias, las comunidades de las que forman parte. A pesar de las resistencias comunitarias y familiares –que incluyen algunas miradas académicas–, esas transformaciones han resultado letales para la persistencia de la familia patriarcal tradicional y han dado lugar a nuevos, complejos y cambiantes escenarios familiares. Y es ahí donde debemos estar las antropólogas, historiadoras, demógrafas, de antes y de ahora, para documentarlos, entenderlos y explicarlos.

Pero no sólo hay cambios en el inmenso y cambiante mundo de nuestros estudiados. *La urdimbre doméstica* da cuenta de otro giro refrescante: la autoría de todos los capítulos del libro es de mujeres. Investigadoras que se han sumado a este libro colectivo cuyos lectores, en especial los estudiantes a los que va dirigido, harán múltiples, diversas y provechosas lecturas.

Patricia Arias obtuvo el título de licenciatura y el grado de maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México, y el de doctorado (Nuevo Régimen) en Geografía y Ordenamiento Territorial en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Francia. Es miembro del SNI, nivel III. Entre sus libros recientes se encuentran *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios* (2017) (coordinadora) y *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales* (con Renée de la Torre, coordinadoras) (2017). Artículos recientes: (2020) "De las migraciones a las movilidades. Los Altos de Jalisco", en *Intersticios Sociales* (2019), y "Del rebozo a la pañoleta. La reinvención de la vestimenta indígena", en *Encartes* (2019).



RESEÑAS CRÍTICAS

NOSTALGIA, NACIONALISMO Y COLONIALISMO CULTURAL: *LAS CRÓNICAS DEL TACO*

NOSTALGIA, NATIONALISM AND CULTURAL COLONIALISM: *THE TACO CHRONICLES*

Steffan Igor Ayora Diaz*



Reseña de la serie
Taco Chronicles. Serie de Televisión, Santiago Fábregas y Carlos Pérez Osorio (dirs.). Singapur: Netflix, 2019-2020.



El mismo día, 17 de diciembre del fatídico 2020, los medios anuncian que la UNESCO ha incluido la comida callejera de Singapur en su lista de Patrimonio Cultural Intangible, y que el Gobierno de la Ciudad de México, ante los alarmantes números de contagiados y hospitalizados por SARS-CoV-2, no permitirá la venta de comida de la calle en 200 colonias de la ciudad hasta el 20 de diciembre (*Heraldo de México*, 2020; Lin, 2020). Muchos, en los medios sociales, comentaron negativamente esta decisión del gobierno de la ciudad, contrastándola con el horario que, aunque limitado, permitía la apertura de los establecimientos de *fast food* de la ciudad. Aunque los tacos y la comida de la calle no son equivalentes, en el espacio público y en los relatos afectivos cotidianos encuentran puntos de coincidencia. En efecto, en distintos espacios, a ambos se les atribuye un valor identitario significativo. En esta reseña discuto el papel instrumental que juega el discurso televisivo sobre el nacionalismo culinario y sus formas

* Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 383-390
Recepción: 8 de enero de 2021 • Aceptación: 24 de febrero de 2021
https://encartes.mx





de colonialismo cultural en la sociedad contemporánea; esto es, al mismo tiempo que contribuye a la imaginación de la nación en el sentido propuesto por Benedict Anderson (1983), produce un efecto de asimilación, apropiación y, por tanto, de oscurecimiento de las prácticas gastronómicas distintivas de las regiones (Ayora-Diaz, 2012). En este sentido, en otro lugar argumenté que la cocina mexicana no es una tradición, concepto o conjunto monolítico de prácticas sino un ensamblaje caracterizado por su diversidad, ya que la ideología de una cocina unificada nacional, enraizada en el pasado indígena, contrasta con la hibridación de las cocinas locales, étnicas y regionales que se encuentran en el país (Ayora-Diaz, 2019: 1). Este punto había sido previamente argumentado para el caso estadounidense (Mintz, 1996: 104). Para considerar el papel que desempeñan series televisivas como *Taco Chronicles*, reseñada en este texto, será necesario proveer una descripción sintética de la serie y sus contenidos, tanto para quienes no cuentan con el servicio de Netflix como para que estos comentarios sean comprensibles, aun cuando se lean una vez que los episodios hayan quedado fuera de catálogo.

Contenido de los episodios. Esta serie consta de dos "volúmenes" transmitidos en 2019 y 2020. La primera temporada consta de seis y la segunda de siete episodios, cada uno de alrededor de 30 minutos. Los 13 capítulos constituyen una muestra amplia pero no completa de la diversidad de tacos en la República de México (en orden de exhibición): durante la temporada o "volumen" 1, Tacos al pastor (ciudad de México), de carnitas (Michoacán), de canasta (ciudad de México), de carne asada (Sonora, Tijuana, Los Ángeles), de Barbacoa (Hidalgo, ciudad de México), y de guisados (ciudad de México, Los Ángeles). Durante la temporada 2: de suadero (ciudad de México, Austin), de cochinita (Mérida, Sucilá, y Tixkokob en Yucatán, y Tulum en Quintana Roo), de cabrito (Saltillo, Coahuila y Santiago, Nuevo León), el "American Taco" (San Bernardino y Los Ángeles, California, y San Antonio, Texas), burritos (Ciudad Juárez, Coahuila; Santa Ana, California; Santa Rosa, Jalisco; Hermosillo, Sonora; y la estación espacial de la NASA); birria (Guadalajara, Aguascalientes y Tijuana), y de pescado (Ensenada, La Paz, Playa Cerritos en la península de Baja California, y Tokio, Japón). Aunque no hay noticias de una tercera temporada, es evidente que los estados del sur (Chiapas, Guerrero y Oaxaca) y del golfo de México (Tabasco, Tamaulipas, y Veracruz) han quedado pendientes o excluidos. De la península de

Yucatán solamente el estado Yucatán ha quedado representado ya que Campeche no aparece y Tulum, en Quintana Roo, aparece brevemente en el capítulo sobre la cochinita, representada (de manera cuestionable) como parte de la "tradición" maya peninsular. Varios estados del centro del país tampoco merecen mención en la serie. Como no se trata ni de un libro ni de un documental académico, sus productores no explican por qué queda incluido lo que se muestra, o excluido lo que no se exhibe. Sin embargo, la inclusión de distintas ciudades de los Estados Unidos, del Japón, y de la Estación Espacial sirven para sugerir que el taco no es solo global, sino galáctico.

La estructura de los 13 capítulos es la misma, lo que la hace algo cansada para su disfrute por parte de los espectadores. Todos los capítulos comienzan con una voz en *off* que se supone es el taco mismo al que corresponde el episodio, que narra su manera de ser producido, consumido, y cuál es su importancia para la cocina mexicana. A esto siguen los créditos y al terminar éstos se muestran taquerías, se da la voz a cocineras y cocineros, a taqueros y en muchas ocasiones a taqueras, quienes narran la crónica de sus establecimientos, la importancia de los mercados populares, destacan la calidad de los ingredientes, los sabores de los platillos, y el trabajo continuo, elaborado, pesado, que implica hacer tacos cotidianamente. Los productores de la serie, sin embargo, confieren la autoridad para hablar con respecto a la importancia y significado de estos platillos a *chefs*, escritores y escritoras de gastronomía, a guías culturales, y a una sola antropóloga. Entre éstos hay voces de mucha autoridad: la antropóloga Miriam Beltrán ha trabajado sobre la comida de la calle y la cocina popular, principalmente en la capital de México; el *chef* Ricardo Muñoz Zurita ha publicado un par de enciclopedias sobre la cocina mexicana, y Gustavo Arellano es un periodista que ha publicado sobre la importancia de los tacos en los EE. UU. En cada episodio aparecen *chefs* reconocidos por su importancia regional y distintos restaurantes y puestos de comida local y regionalmente conocidos. En primera instancia, el catálogo de episodios transmitidos se presenta como un "Elogio al taco mexicano". Sin embargo, sus efectos son más complejos que el de simplemente alimentar el orgullo nacional mediante un platillo unificador de la nación.

La política del taco. El contexto contemporáneo es el de globalización. Éste no es un proceso lineal. Ya desde los 1990 Roland Robertson (1992) señaló que la globalización, especialmente en su dimensión cultural, com-



prende simultáneos procesos de homogenización y heterogenización: aunque existen tendencias a la homogenización, en cada lugar los procesos ocurren de manera distinta, alejándonos de la odiada homogenización. Sin embargo, en su complejidad, la globalización ha tenido como uno de sus efectos la relativización y desestabilización de esencialismos identitarios, como el nacionalista. En México esto se ha enfrentado mediante la revitalización de simbología nacionalista. El nacionalismo culinario ha sido retomado, por ejemplo, por el Observatorio de la Cultura Gastronómica Mexicana para sostener el poder simbólico de la tríada del maíz, frijol y chiles y su papel fundacional de la cocina nacional, convirtiendo el reconocimiento al paradigma Michoacán en sinecdótico de la cocina nacional (Ayora-Diaz, 2020). Si bien este Observatorio busca unificar la cocina mexicana bajo el paraguas de los tres ingredientes prehispánicos, la noción del "taco" puede ser vista como isomórfica; esto es, no es idéntica, pero sus efectos simbólicos son los mismos. Cuando comencé a dedicarme al tema de la comida, en el año 2000, todavía era común hacer una distinción entre la tortilla de maíz y la de trigo, mediante la cual se negaba la mexicanidad a la segunda y se la asimilaba a la cultura estadounidense. Ya no es así, y aunque se escuchan ecos de esta distinción en algún episodio de estas *Crónicas*, en general la serie busca eliminarla. Lo que importa es el taco, "esa madre que nos abraza" a todos los mexicanos.

Los episodios de esta serie no están encaminados a establecer el origen del taco. Gustavo Arellano lo reconoce: "es una historia compleja". Desde la posición del discurso nacionalista mexicano, es una invención mexicana, y los tacos de *hard shell* son una invención "gringa". Sin embargo, tanto Jeffrey Pilcher como Gustavo Arellano sugieren que el taco *podría ser* una invención reciente, quizá de mineros en el norte de México o de braceros mexicanos migrantes al sur de California. Según Arellano, en el episodio sobre "American tacos", en los Estados Unidos los primeros menús de los 1930 en los que aparecían "tacos" estos eran descritos como tortillas fritas, no como de tortilla blanda (ver Arellano, 2012; Pilcher, 2008, 2012). Sin embargo, todos los episodios buscan establecer la mexicanidad de los tacos y de quienes los consumen. Así, por ejemplo, en el episodio 4, temporada 2, Gustavo Arellano afirma: "*a Mexican without a taco! You may as well kill yourself!*" (¡un mexicano sin tacos… mejor te suicidas!); en el episodio 6, un cocinero afirma: "para los mexicanos, taco y comida es exactamente lo mismo", y en el episodio 7 de la misma temporada la *chef* Solange Muris

dice: "quien sea mexicano y no le gusten los tacos, [yo] dudaría de dónde son sus papás". La serie abunda en expresiones similares.

Si bien esta estrecha relación entre el taco y la identidad mexicana puede verse como una estrategia fundacional ante los cuestionamientos de las identidades nacionales que se suma a otras (como la inclusión de la cocina mexicana en la lista del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO), es evidente en esta serie, al oír las afirmaciones de todo el rango de personas que nos hablan de los tacos, que el tiempo es un referente común en todos los episodios. En algunos, como el del cabrito, nos hablan de su consumo ancestral, pues desde hace 12 000 años, en Irán y Líbano, luego en España, y posteriormente en México, este animal ha sido consumido a las brasas. En efecto, esta manera de cocinar era comúnmente invocada por escritores en Cerdeña, Italia, durante mi investigación de campo, para sostener el alocronismo que ubicaba a los pastores en la antigüedad ("como hace 2 000 años"). Parece ser necesario atribuir ciertas características a los tacos para poder demostrar su importancia para la identidad nacional. Frecuentemente se recurre a su antigüedad: antes de los españoles ya se comían tacos; el taco de cochinita es derivado de una cultura maya ancestral; la barbacoa es un desarrollo en el norte de México donde se apropiaron del *pib* maya. La receta de carnitas michoacanas tiene ya 500 años de antigüedad, las productoras de tortillas (en Tacos de canasta) son guardianas y guerreras de la tierra del maíz, la carne asada es un "sabor básico, ancestral", y muchas otras referencias a prácticas, sabores, gustos del pasado a los que se añade afirmaciones como "los taqueros son guerreros, las cocineras tradicionales son magas, y los guisos son mágicos o sagrados, o las técnicas y tecnologías utilizadas son tradicionales", entre otras.

Abunda también el reconocimiento de la nostalgia por el pasado. Así, unos clientes dicen que la birria de Tijuana es mejor que la de Jalisco, aunque ahí se hubiera iniciado su producción. O la carne asada reúne a la familia y hacer un asado es momento de convivencia; la barbacoa es celebración; en el episodio 6 de la temporada 1, nos dicen, con respecto a los guisados: "la nostalgia es el ingrediente que nos une a todos" y que "en un solo taco convergen diferentes culturas, diferentes clases sociales… todo gira en torno a un solo alimento que es el taco"; o en siguientes episodios encontramos al cocinero yucateco que explica que su restaurante "nace como un sueño, para rescatar las tradiciones que se están perdiendo"; el cabrito crea comunidad, familia, nos relaciona con los ancestros



que nos dejaron el guiso como legado; "esta envoltura de papel amarillo [de los *puff tacos*] es nostalgia". En resumen, los tacos que se consumen por mexicanos y no mexicanos, ya sea en el territorio nacional o en los Estados Unidos, es un lazo entre la comida y los mexicanos que funda la identidad nacional. La figura del taco permite silenciar las diferencias entre distintas tradiciones culinario-gastronómicas regionales y locales. Si desde el 2010 el maíz, frijol y chile del Paradigma Michoacán permitían asimilar todas las diferencias regionales dentro de una sola cocina nacional mexicana, el taco comparte ahora esa misión. Como David Berliner sugiere:

> Es este clima actual de [que estamos] perdiendo todo que ha traído las nociones de cultura, patrimonio y autenticidad –la gran obsesión de los modernos– juntas en un triunvirato indisoluble convirtiéndolas en justificaciones morales en y de sí mismas, envueltas por un aura de evidencia y autoridad (2020: 5).

El pasado ancestral, la nostalgia por la familia y los modos de convivencia en cambio acelerado, la pérdida de guisos o su desplazamiento por otras cocinas (como la competencia con el *fast food*) justifican la búsqueda de elementos que permiten afirmar las identidades nacionales. Por otra parte, reducen la diversidad regional a un elemento unificador de la "tradición" culinaria. Así, paradójicamente, el taco es convertido, a lo largo de estos trece episodios, en el elemento reductor de la diversidad regional; es decir, se nos muestran platillos icónicos de distintas regiones, pero el taco es el unificador total de la mexicanidad.

Distintos episodios muestran cómo el taco se ha globalizado. Sin embargo, enfatizan su mexicanización: los guisos que las tortillas envuelven pueden haber sido importados de otras culturas, pero en México adquieren otra identidad, la mexicana. Si el taco al pastor vino del Medio Oriente, o el cabrito de Mesopotamia vía árabes y españoles, o el empanizado de pescado (como tempura) del lejano Oriente, hoy el taco mexicano afirma su nacionalidad en otros lugares. Más aún, encontramos, aunque con marcada ambivalencia, que distintos *chefs*, sea en México o en los Estados Unidos y en Japón, han realizado fusiones culinarias, o han integrado elementos ajenos a la cocina mexicana, pero siguen siendo mexicanos. Como dice un *chef* de origen mexicano radicado en los Estados Unidos: "sí, los ingredientes son distintos, pero yo soy mexicano y entonces mis tacos son mexicanos".

Para concluir, es difícil hacer justicia a trece episodios (siete horas y media de grabación) en un espacio corto. Sin embargo, creo que los espectadores debemos acercarnos con ojo crítico a estos programas. Muchos de ellos, especialmente en la primera temporada, están enfocados sobre la producción y consumo de tacos en la capital de México y enfatizan su naturaleza "chilanga". En este sentido, hay una mexicanidad chilanga que se confunde con una mexicanidad nacionalista representada como una tendencia a reducir la complejidad culinaria regional, local, étnica, en lo que es sólo un vehículo para la comida: el taco. Discursos sobre su autenticidad, su antigüedad, su carácter popular (es la comida "del pueblo") sostienen una mirada nostálgica, romántica, del pasado, que a su vez presenta una única identidad nacional y nacionalista que enturbia la percepción de la diferencia. Me parece necesario reflexionar sobre estas estrategias discursivas y representacionales y sus posibles efectos como prácticas de colonialismo cultural interno que privilegia el uno sobre lo múltiple, y que prometen reestabilizar lo que la globalización cultural ha desestabilizado.



Bibliografía

Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

Arellano, Gustavo (2012) *Taco USA: How Mexican Food Conquered America*. Nueva York: Scribner.

Ayora-Diaz, Steffan Igor (2012). *Foodscapes, Foodfields and Identities in Yucatán*. Ámsterdam y Nueva York: CEDLA y Berghahn.

— (2019) "Introduction: Matters of Taste. The Politics of Food and Identity in Mexican Cuisines", en Steffan Igor Ayora-Diaz (ed.), *Taste, Politics, and Identities in Mexican Food.* Londres: Bloomsbury Academic, pp. 1-18. https://doi.org/10.5040/9781350066700.ch-001

— (2020). "¿papadzules o enchiladas? Globalización, translocalidad y colonialismo culinario", en Guillermo de la Peña y Ricardo Ávila (ed.), *Alimentarse: perspectivas antropológicas e históricas de un hecho cultural total.* Lagos de Moreno: Universidad de Guadalajara, pp. 117-140.

Berliner, David (2020). *Losing Culture: Nostalgia, Heritage, and Our Accelerated Times*. New Brunswick: Rutgers University Press. https://doi.org/10.36019/9781978815391



Lin, Chen (2020, 16 de diciembre). "Singapore's foodie 'hawker' culture given UNESCO recognition". *Reuters*, version en línea. Recuperado de https://www.reuters.com/article/us-singapore-food-unesco/singapores-foodie-hawker-culture-given-unesco-recognition-idUSKBN28R097, consultado el 23 de febrero de 2021.

Heraldo de México (2020, 14 de diciembre). "¡Adiós a los tacos! Cierran comercios de comida callejera en la CDMX". *El Heraldo de México*, versión en línea. Recuperado de https://heraldodemexico.com.mx/nacional/2020/12/14/adios-los-tacos-cierran-comercios-de-comida-callejera-en-la-cdmx-235450.html, consultado el 23 de febrero de 2021.

Mintz, Sidney (1996). *Tasting Food, Tasting Freedom. Excursions into Eating, Culture, and the Past*. Boston: Beacon Press.

Pilcher, Jeffrey M. (2008). "Was the Taco Invented in Southern California?" *Gastronomica*, vol. 8, núm. 1, pp. 26-38. https://doi.org/10.1525/gfc.2008.8.1.26

Pilcher, Jeffrey M. (2012). *Planet Taco: A Global History of Mexican Food.* Oxford: Oxford University Press.

Robertson, Roland (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.

Steffan Igor Ayora Diaz es PhD, McGill University (1993). Es Profesor Investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Yucatán y SNI II. Realiza investigaciones sobre las relaciones entre cocina, comida e identidad, tecnologías y cocina, y sobre los aspectos culturales y políticos del gusto, en Yucatán desde el año 2000, y en Sevilla, España, desde el 2016. Ha publicado la monografía *Foodscapes, Foodfields and Identities in Yucatán* (CEDLA y Berghahn, 2012), en coautoría con G. Vargas Cetina y F. Fernández Repetto, *Cocina, Música y Comunicación. Tecnologías y estética en el Yucatán Contemporáneo* (UADY, 2016). Ha editado ocho libros, entre ellos *Cooking Technology. Transformations in Culinary Practice in Mexico and Latin America* (2016), *Taste, Politics and Identities in Mexican Food* (2019) y *Food, Taste and the Politics of Identity. Global Approaches* (2021), estos tres por Bloomsbury Academic.